ISSN 0024-7359



La société sans projet ou l'exil du sens

Alain Cugno
Etienne Duval
Pierre Fruchon
Pascal Marin
Yves Prigent
Michel Simon

228

Juin 1996 - tome XLV-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.



2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78 42 66 83 - FAX 78 37 23 82

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabrielle Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

n° 228

Lumière & Vie

La société sans projet ou l'exil du sens

L'insignifiance annoncée

La rumeur enfle : la civilisation occidentale s'orienterait vers le déclin. Essayistes, philosophes, sociologues, journalistes analysent le phénomène paradoxal de la dégradation de notre culture et de sa montée en puissance par l'extension mondiale de sa technique et de son économie. Les deux phénomènes seraient liés : si la culture occidentale manque de direction, si son mode de vie tourne à l'insignifiance, ce n'est pas par défaut de connaissance et de dynamisme, c'est par incapacité à contrôler les deux logiques anonymes et complices qui assurent son triomphe planétaire.

Les hommes politiques avouent leur impuissance : les flux communicatifs comme les flux financiers échappent à leur pouvoir. La mondialisation s'accomplit selon l'objectivité de transferts quantifiés ou anonymes : aucun sujet n'en est apparemment responsable. Le système des multiples échanges se tiendrait en lui-même par la seule puissance technique sans que les échangeurs en soient les contrôleurs. Les gouvernements gèrent tant bien que mal les effets sociaux désastreux de ce jeu planétaire. La plus haute rationalité technique dans les échanges des savoirs et des avoirs virtuels engendrent la perte du sens puisque le mouvement incessant ne va nulle part parce qu'il est présent partout.

Marqués par un tel environnement, les individus sont sevrés de tout sens collectif : ils sont voués à construire le leur propre s'ils en ont la capacité et le courage. On comprend que tant d'auteurs se lamentent sur l'état de nos sociétés. Certains de

nos contemporains, déboussolés, cherchent dans les marges religieuses ou culturelles des oasis de sens. Las du cynisme, fatigués de l'insignifiance, ils adhèrent aux hyper-sens de groupes intégristes ou sectaires, assurant ainsi, croient-ils, leur identité menacée. D'autres savourent l'instant, jugeant toute orientation à long terme utopie dangereuse ou idéologie malsaine ; ils estiment que l'insignifiance du monde collectif, que le vide actuel de nos démocraties sont les meilleurs garants de la liberté individuelle.

Les jugements pessimistes ne sont peut-être pas les plus sûrs. Rien ne prouve que la mondialisation économico-technique étouffera les multiples cultures qui font la vie de notre monde et qui sont médiatrices d'échanges symboliques et vitaux. Rien ne démontre que les cultures accédant à la modernité techno-économique ne réinventeront pas leur différence et que l'uniformisation vers laquelle nous nous acheminerions, selon nos analystes, s'imposera irrévocablement. Il serait cependant léger de nier les traumatismes psychiques des mutations actuelles. L'obsession économique des pouvoirs politiques réduit nos démocraties à des entreprises gestionnaires et les discours officiels à la recommandation d'une seule issue à nos contradictions : produire plus et consommer davantage. L'univers symbolique du désir est frustré, aussi celui-ci erre-t-il sans direction précise. Au mieux, le sujet fait le mort, espérant un sursaut socio-politique d'imagination qui conduirait à concevoir l'avenir autrement que sous le label de la consommation en excès supportant la croissance indéfinie de la production. Ce cycle répétitif imposé ne fait pas sens pour lui. C'est dans cette problématique que s'inscrivent les articles de ce cahier.

Yves Prigent évoque à partir de la dépression individuelle les offres contradictoires de notre environnement : les deux tendances dominantes, l'insignifiance et l'hyper-sens. Il juge qu'elles enferment dans la maladie du sens. Michel Simon, prenant acte du caractère partiel de l'analyse marxiste, oriente l'étude de notre société et de ses idéologies vers les passions vitales qui l'habitent et qui expliquent sa césure avec les promesses démesurées de naguère. Nous traversons un temps de deuil qui ouvrira, peut-être, à des pensées plus modestes et à l'émergence d'une multiplicité de sens. Cette modestie est confortée par l'enquête d'Etienne Duval auprès des populations d'origine maghrébine.

Des sens potentiels se détachent sur un horizon sans ouverture. Le quotidien ne manque pas d'espérance là où la globalité en paraît dépourvue.

Avec Alain Cugno, nous changeons de registre, il délaisse les impératifs socio-économiques de nos sociétés, il s'efforce d'établir que le sens surgit là où le désir conscient ne l'attend pas, il survient comme une grâce. Pierre Fruchon ne dément pas cette perspective. S'appuyant sur le philosophe allemand de l'interprétation, Gadamer, il pense que la vérité s'incarne dans le débat constamment renouvelé entre l'héritage et le défi présent : le sens naît de cette dialectique dans la mesure où une vérité imposée ne clôt pas la démarche interprétative. Pascal Marin, au terme de ce travail, assigne l'Évangile à une tâche originale : non pas donner sens là où il fait défaut, non pas globaliser tous les sens possibles dans une reprise unitaire, mais ouvrir à une parole qui tient le sujet dans l'espérance, tout sens fût-il humainement inaccessible. L'exil du sens n'est pas la mort de l'espérance.

Il se pourrait, si l'on en croit la problématique ouverte par Yves Prigent dans ce cahier, que la dépression collective actuelle n'ait pas suffisamment mûri pour que l'exil du sens n'apparaisse pas à nos contemporains comme un aimable euphémisme désignant l'insignifiance dominante.

Les SIX CAHIERS DE 1996

Abonnement 1996
France 320 FF
Étranger 405 FF
Le cahier 75 FF



REVUE
INTERNATIONALE
DE THÉOLOGIE





CONCILIUM - 264

THÉOLOGIE PRATIQUE

Yves PRIGENT

Dépression, sens, signification

Nous posons d'emblée, qu'au moins certaines dépressions peuvent être interprétées à la lumière de la psychodynamique freudienne, ce qui revient à dire que leurs symptômes ont des significations qui peuvent être «saisies» dans un discours interprétatif et ainsi faire sens. Nous entendons, en effet, sous le terme de *signification,* le produit de l'observation d'un signe et sous le terme de *sens,* la réunion de ces significations dans un «discours», un «propos», indiquant par là la nature langagière d'une part, directionnelle d'autre part, du mot «sens». En effet le discours se spécifie par le but auquel il tend et par le sujet auquel il s'adresse ; c'est pourquoi, à la signification correspond un fait et au sens, un but, une orientation exprimables dans un propos discursif.

Les signes principaux de la dépression

Le ralentissement de tout l'être pensant, affectif, instinctif, l'indifférence douloureuse, ont pu être interprétée comme une conduite où le sujet, face à une «situation sans issue», «ferait le mort», tel le combattant confronté à un adversaire trop puissant au regard de ses propres forces, ou de son courage à un moment donné.

On peut aller au-delà de cette simple métaphore et, d'une certaine manière, «la faire parler» pour qu'apparaisse un *sens* au-delà de la simple signification. *Que veut dire* «faire le mort» et vers quoi s'oriente cette conduite et ce propos intérieur ? Il convient ici de souligner que ce discours, ce «vouloir dire» est pour l'essentiel inconscient. Nous n'y reviendrons pas, écrivant par exemple que le sujet «veut», «pense», sans préciser à chaque fois le mécanisme inconscient de ce propos, de ces pensées, de cet espoir.

Le déprimé «fait le mort», peut-être parce que le combat est pour le moment impossible : en raison du poids excessif des idéaux et des objets idéalisés dont il dépend ou qu'il craint, souvent l'un et l'autre (ambivalence) ; à cause de la difficulté à rassembler ses forces internes, à se «récupérer», à se ressaisir, c'est-à-dire à surmonter ses divisions internes, à faire co-exister en lui des représentations antagonistes ou opposées. Par exemple une pensée rêveuse, enfantine et fluide d'une part, et une pensée rationnelle mécanique, rigide et réglée d'autre part. Ces clivages entraînent un «faux-soi», entre pensée magique et pensée opératoire. Ils entravent fortement le jeu de la pulsion, des représentations, de l'élan, des discours.

Le mot *se* déprimer (on notera la forme active, quasi-décisionnelle de cette expression), implique, dans cette perspective, que le sujet déprimé, s'il perçoit le présent comme sans issue, opte pour un futur qui peut être meilleur. Comme le combattant sur le champ de bataille, le déprimé désespère du présent mais espère en l'avenir sans se représenter avec précision de quoi sera fait cela qui se produira peut-être et sera sans doute meilleur. Cet espoir imprécis et informulé pourrait s'appeler l'*espérance*.

Cette espérance repose sur l'intuition que les divisions internes, le poids et la survalorisation des pressions et des représentations externes, peuvent se ressaisir, se réévaluer. Le déprimé «pense» aussi qu'il a en lui la capacité de «se récupérer», de s'unifier et de mettre les objets extérieurs à leur juste place en cessant de projeter sur eux les productions enivrantes ou affligeantes de son imagination.

Cette intuition sur une capacité à réunir ses forces intérieures et à retrouver une liberté et une lucidité vis-à-vis du monde extérieur est donc une confiance dans une dynamique interne, une capacité d'adaptation externe et une possibilité de jouer entre l'une et l'autre, entre «rêve et réalité» (Winnicot). Cette croyance imprécise et intuitive dans

«un bon» du dedans et «un bon» du dehors et la possibilité qu'ils jouent et se répondent et s'ajustent, pourrait s'appeler *la foi.*

Ainsi, si la dépression signifie «faire le mort» on peut déceler sous cette conduite, un discours implicite et informulé de foi et d'espérance. Il y aurait donc chez le déprimé une foi et une espérance latente, potentielle, refoulée, signifiée mais non exprimée. Elle fait signe mais à défaut d'interprétation, elle ne peut faire sens.

Sens et signification de la dépression dans la vie sociale présente

La société est-elle «déprimée» ou «dépressive» comme on l'a dit ? Cela reviendrait à considérer qu'elle «fait la morte», ralentie et indifférente en apparence, espérante et confiante en sourdine. Cela ne m'apparaît pas.

La société présente me paraît plutôt «pré-dépressive», c'est-à-dire, en terme technique : «frontière», «limite», «*as-if*», factice («faux-soi»). On y trouve en effet les caractéristiques du sujet qui ne s'est pas encore déprimé et qui survit grâce à des aménagements internes et externes.

On relèvera par exemple, la coexistence, sans communication ni interactivité, d'une pensée hyper-rationnelle d'une part et d'une pensée magique d'autre part ; cloisonnées l'une par rapport à l'autre. Pensons par exemple à la coexistence sans mélange dans la société mais aussi dans beaucoup d'esprits contemporains entre une pensée informatique et cybernétique, et des croyances magiques ; entre une médecine de pointe et des pratiques de guérisseurs. Évoquons aussi l'hyperadaptation de surface, au prix du factice et de l'artificiel ; la vérité des orientations profondes, des rêves, restant eux profondément enfouis et isolés.

Ces dispositions «en case», spécifiques du monde contemporain, reposent, nous semble-t-il, sur les mêmes mécanismes sociaux de déni, d'isolation, d'exclusion, que chez les sujets pré-dépressifs. Elle est, sans doute aussi, la conséquence de traumatismes, c'est-à-dire d'un choc avec le réel sans la préparation d'une pensée, sans mise en perspective dans une dimension affective qui aurait permis d'élaborer un réel pur et dur en réalité vivable, pensable, aimable.

Cette société contemporaine qui serait pré-dépressive, de quelle interprétation, de quel manque de pensée, de langage, d'affectivité, souffre-t-elle ?

Ceci amène à s'interroger sur le «milieu» culturel contemporain ; le terme de «culture» est pris ici en un sens très large et signifie : l'ensemble des représentations, des sentiments, des échanges dont se nourrissent et auxquels se réfèrent les esprits, dans une société donnée.

Des cultures clivantes et excluantes ?

On pourrait identifier et différencier les cultures contemporaines occidentales, selon la manière dont elles s'ordonnent et se situent par rapport au sens et à la signification. Elles apparaîtraient alors comme clivées et cloisonnées en trois figures schématiques et assez exclusives l'une de l'autre.

a. - Une culture du non sens et de l'insignifiance : c'est celle de l'immédiat, du léger, du ludique intégral. Dérision, nihilisme pratique et ordinaire, déni de toute mise en perspective et de toute référence aux valeurs : civilisation «post moderne», «ère du vide» a-t-on dit. Plus concrètement et à titre d'exemple, la rigolade et la «distraction» systématique de la télévision de dix-huit à vingt-deux heures, le «sérieux» et le significatif faisant brusquement irruption à l'heure du coucher.

b. - Une culture de l'hyper-sens et de l'insignifiance : un sens unique et massif est donné ou plutôt imposé, saturant tout espace, suturant toute issue vers un possible cheminement à travers les multiples voies des significations. C'est le monde des dogmatismes, des intégrismes, du sectarisme. Tout est «là» dans un sens bétonné à l'épreuve du doute et du questionnement, barrant résolument la route à tout cheminement privé qui guetterait des signes, en déduirait des significations, voire un sens singulier à usage intime, intérieur : «ne cherchez pas ! Voilà ce qu'il vous faut penser», disent les gourous mais aussi les idéologues, les intégristes, les maîtres à penser, les «voyantes», les «mages».

c. - Une culture du sens comme champ à défricher, comme propos à déchiffrer, par les chemins singuliers des significations, une à une découvertes et révélées. Cette culture est ouverte, mise en pers-

pective, dans un propos qui peut revêtir une forme transpersonnelle, transcuturelle et transgénérationnelle. Il pourrait approximativement s'expliciter ainsi : «il y a du sens, à vous de le découvrir pour ce qui vous concerne, par le travail de l'esprit qui vous est propre, dans votre chemin de signification qui vous est singulier, dans ce champ que l'on vous offre». Ou encore : «Voilà le champ, voilà l'eau, la terre, le feu ; voilà comme est faite ma maison ; voilà comme ici j'ai vécu, je vis, je vivrai. A vous de construire votre maison et votre existence propre, selon la vérité singulière que vous aurez découverte». À titre d'image et sans doute plus que d'image, on y entendrait le propos d'un père laissant un champ en héritage mais aussi, la représentation, ce qui a orienté, animé va vie ; plus encore l'affirmation que celle-ci a eu un sens, peu à peu découvert au long de son existence.

On voit que cette culture du sens héritée et non imposée est un héritage que l'on peut accepter ou refuser, le réemployer, le réinventer selon son propre désir, donc se l'approprier. Elle s'oppose autant à la culture de l'insignifiant immédiat, et de la rigolade insensée qu'à celle de la soumission insignifiante à un sens totalitaire impensable et tyrannique.

d. - Si on veut préciser *la différence entre les trois modes culturels* du sens dénié, du sens imposé, du sens hérité, on relèvera que le dernier seul implique le respect de la distinction entre soi et les autres. «Tout ne se vaut pas» (ce que nie la culture de l'insensé et de l'insignifiant), «je ne suis pas comme l'autre et l'autre pas comme moi» (ce que nie la culture dogmatique et sectaire de l'hyper-sens et de l'insignifiant). Il s'agit donc d'une culture de la *distinction* et de la *différence* dynamique : «je ne suis pas comme vous», «je ne me soumets pas», «je ne vous soumets pas», sont des propos respectueux de la liberté et de la vérité de chacun.

Il y a lieu de se poser ici la question de *l'origine* de cette capacité ou incapacité qu'elle soit individuelle ou collective à établir la distinction, à vivre la différence. L'éclairage freudien sur ces troubles de la différenciation et de la distinction que sont les névroses nous est utile.

On se rappellera que le complexe d'Œdipe nous laisse en héritage la différenciation sexuelle et la différence des générations. À l'ambiguïté sexuelle et à l'illusion générationnelle de type prégénital succédera chez le sujet humain, la radicale distinction dans le conscient

et surtout dans l'inconscient, entre le garçon et la fille et l'un et l'autre avec leur père et leur mère. Dans les constellations familiales, dans les sociétés et les cultures où la dramaturgie œdipienne est plus ou moins évitée ou édulcorée, voire déniée, on constate une tendance plus ou moins accentuée au style «unisexe» d'une part ou «parent copain» d'autre part. Cela se traduit, pour ce qui est le plus apparent et le plus banal par un *look assez peu différent entre garçon et fille, homme et femme* ; ou par une dramaturgie amoureuse ou générationnelle cédant la place à un compagnonnage paisible. «Mon copain, ma copine», disent, pour se désigner eux-mêmes, ceux que l'on pourrait appeler des concubins, ou des amants. Le partage du pain prégénital (co-pain) prend ici le pas sur les pratiques du lit (con-cubinage). Dans le même sens d'indifférenciation intergénérationnelle, la plus manifeste et la plus banale, on entendra des fils ou des filles, parfois, des belles-filles et des gendres très souvent, appeler leur père, leur mère, leur beau-père ou leur belle-mère, par leur prénom. Dans la même perspective de la non différenciation inter-sexuelle et inter-générationnelle on évoquera les parents partageant le bain des enfants, ou circulant dans la maison «dans le plus simple appareil».

Les cultures du non-sens et de l'hyper-sens sont-elles dépressiogènes ?...

On a relevé que la dépression signifiait pour le sujet une façon de «faire le mort» en présence d'une situation «sans issue». Il convient de relever que ce caractère de situation «sans issue» se réfère à un blocage non pas réel mais symbolique ou imaginaire. On est «sans issue» quand les voies du langage, de l'imagination, de l'élaboration psychique, sont inaccessibles. Un sujet peut se trouver réellement et bel et bien au chômage sans cependant que lui soient refusés les cheminements par le langage, la pensée, l'imagination, d'une élaboration de cette situation bloquée dans le réel. Il sera alors chagriné, soucieux, attristé, mais non déprimé.

Le travail psychique lors d'une collision avec la dureté du réel, prend l'appellation freudienne d'élaboration si elle se fait spontanément, de perlaboration si elle se fait dans le courant d'une cure. Or ce travail psychique, cette élaboration, cette perlaboration, supposent qu'un champ de sens soit ouvert au cheminement des significations, les unes appelant les autres, et les suivantes. Cela implique donc que le «bain culturel»

où vit le sujet ne soit pas fermé à cette recherche du sens, soit par son déni dans l'insignifiance dérisoire, ni par sa saturation par l'insignifiance dogmatique ou sectaire.

En termes plus explicites, un sujet face à un traumatisme ne peut élaborer son travail de deuil ou de sublimation que si le lieu culturel où il se trouve immergé ou dont il a reçu sa filiation, laisse le champ libre aux associations signifiantes, condition indispensable pour que le «mal soit pris en peine». Par exemple, celui qui a perdu son emploi ne cherchera «ce que cela veut dire», que s'il n'est pas pris dans le «ça ne veut rien dire» de la dérision nihiliste, ou «ça veut dire simplement ceci» du péremptoire sectaire ou dogmatiste.

Seule une culture du sens telle que nous l'avons définie : champ hérité dans son étendue, mais non imposé dans son fonctionnement et donc propre à la recherche singulière des significations, peut permettre au sujet de recevoir, par exemple, cette perte d'emploi non comme une «tuile», absurde et fortuite reçu sur la tête, ni comme le mécanisme obligatoire d'un système dogmatiquement énoncé comme évident, mais bien comme le point d'appel à une quête de la vérité sur lui, sur son travail, sur son existence globale, sur le monde qui l'entoure.

Conclusions en forme d'hypothèse

La dépression ne peut être un chemin vers plus de vérité dans la foi et l'espérance que dans la mesure où la culture dont vit le sujet, n'a pas saturé ce cheminement dans deux impasses opposées et symétriques : le non-sens nihiliste et dérisoire ou l'hyper-sens dogmatiste ou totalitaire.

On voit là combien l'observation des troubles dépressifs patents ou cachés, des suicides répertoriés ou dissimulés, pose à la société et à la culture qui l'anime, la question de leur nature profonde quant aux conditions qu'elles offrent ou qu'elles refusent à la foi et à l'espérance de la vérité de son désir.

Ainsi on peut émettre l'hypothèse d'une culture contemporaine émiettée et clivée en sous-cultures : à tendance nihiliste et ludique ; à tendance dogmatiste et intégriste ; à tendance «sensée» et propre au travail psychique de signification. Ces sous-cultures nous paraissent juxtapo-

sées, clivées, opposées et non interactives et dynamiquement antagonistes.

Une culture comme un discours peut se définir à partir de la question : au nom de qui, au nom de quoi se formule-t-elle ? Il nous paraît, à la lumière des perspectives freudiennes, que la culture du non-sens s'établit au nom du réel, du réalisme pur et simple, cynique, du désenchantement, de la désillusion : «c'est comme ça», dit-elle, implicitement, ironisant sur ceux qui «croient en quelque chose», au-delà du «un et un font deux» où le Don Juan de Molière trouvait la seule référence à son existence. Cette primauté à la soumission au réel pur et simple n'est pas sans analogie avec l'organisation psychique de la psychose paranoïde ; puisque cela ne veut rien dire : à chacun sa folie et son délire. Cette culture s'énonce en vrac, hors référence, le propos paternel étant ici «forclos», inexistant, inopérant.

- La culture de l'hyper-sens, dogmatiste et intégriste, nous paraît se formuler au nom de la toute-puissance de la pensée ; pensée toute puissante, et donc unique, sur le modèle d'un père imaginaire, potentat omniscient et omnipotent. On pourrait y reconnaître l'organisation de la psychose paranoïaque. Tout y a un sens unique et évident et donc aucune signification n'est à rechercher dans le doute, la curiosité, la confiance et l'espoir.

- La culture du sens offert, reçu, hérité, champ ouvert pour la recherche de la signification propre dans un cheminement singulier, nous paraît s'énoncer au nom d'une figure paternelle, aimante, parlante, médiatrice du réel par l'énoncé de la réalité et de la loi dans l'émotion d'une relation personnelle. En termes freudiens, on parlera de culture du symbolique, où la métaphore paternelle signifie les impasses et les interdits en même temps qu'elle indique les voies de la sublimation, c'est-à-dire en d'autres termes, qu'elle ouvre à la question du sens.

Il nous semble donc discerner dans la culture contemporaine la co-existence clivée, schizoïde, d'une sous-culture s'exprimant au nom d'un réalisme nihiliste, d'une autre se formulant en termes de toute puissance de la pensée et enfin de celle qui s'obstine à s'énoncer «au nom du père».

Cette dernière est, sinon l'héritière du testament judéo-chrétien, du moins en cohérence avec lui. Elle n'est donc pas nouvelle, sans

doute même est-elle structurale et structurante pour une humanité mature. Le fait nouveau, si nouveauté il y a, serait la co-existence bizarrement pacifique entre ces trois formes de culture comme il en est, ainsi que je l'indiquais plus haut, chez les sujets pré-dépressifs, où co-existent de façon clivée : pensée magique, pensée hyper-rationnelle et suradaptative et enfin, assez enfouie, pensée symbolique, parlante, discursive, désirante.

Cela rejoint ce que j'ai évoqué au début de ce texte concernant l'hypothèse d'une culture contemporaine, non pas *dépressive,* c'est-à-dire pleine d'espoirs implicites mais bien «pré-dépressive", c'est-à-dire *déprimante.* Un sujet, comme une société, est sans doute en panne quand il n'arrive pas à se déprimer, à saisir les «*chances de la dépression*». Quand ce sujet, cette société, reste divisée, en miettes : rêveuse ici, ratiocineuse là, vaguement désirante ailleurs, la vérité, la foi, l'espérance, ne sont que des mots vides, insignifiants.

Il convient d'être encore plus hypothétique pour hasarder une explication sur la raison de cet émiettement déprimant des esprits et, sans doute par voie de conséquence, des cultures. J'ai évoqué à propos des cultures de l'hyper-sens et de celle du non-sens comment elles s'énonçaient dans le premier cas au nom d'un père imaginaire, potentat omniscient et, dans le second, sans aucune référence à une parole fondatrice, la figure du père se trouvant «forclose», comme «nulle et non avenue».

Dans le cas où domineraient et coexisteraient présentement ces distorsions du rapport au sens, il y aurait donc lieu de s'interroger sur la place contemporaine de la figure paternelle pour chaque sujet, dans chaque famille, et par là, dans la société.

Sans nous y attarder et renvoyant, à ce sujet, le lecteur au premier texte publié de Jacques Lacan (1938), sous le titre «*Les Complexes Familiaux*», nous suivrons cet auteur dans l'appréciation suivante dont on remarquera qu'elle n'est pas récente et qu'elle émane d'un penseur encore jeune mais dont toute l'œuvre dans sa maturité a explicité cette perspective sur le rôle fondateur du «nom du père» :

«Un grand nombre d'effets psychologiques nous semble relever d'un déclin social de l'image paternelle»... «Déclin intimement lié à la dialectique de la famille conjugale puisqu'il s'opère par la croissance relative très sensible, par exemple dans la vie américaine, des exigences

matrimoniales»... «On peut (y) reconnaître la grande névrose contemporaine. Notre expérience nous porte à en désigner la détermination principale dans la personnalité du père toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche. C'est cette carence, qui, conformément à notre conception de l'œdipe, vient à tarir l'élan instinctif comme à tarer la dialectique des sublimations».

En extrapolant on pourrait donc avancer prudemment que la crise du sens contemporain serait liée à une édulcoration de la figure paternelle. Or, ce qui fait le père n'est pas seulement ni forcément qu'il soit géniteur mais plutôt qu'il suscite et recueille l'amour amoureux de la mère. Un géniteur qui n'est pas aimé et qui n'est pas aimant, ne peut exercer véritablement cette fonction paternelle. Ainsi, qu'on me pardonne ce raccourci hasardeux, la crise du *sens,* les éclipses de la *distinction,* seraient sans doute la conséquence d'une crise de la paternité, elle-même liée à l'émoussement de la fine pointe de l'amour amoureux, de l'*Éros* au profit des douceurs molles de la *Psyché* et de l'*Agapè.* Si les «*compagnons*» ou les «*copains*» devenaient des *amants* la vérité, le sens, l'œuvre de signification, dans les existences mais aussi sans doute dans les sociétés et les cultures, pourraient y retrouver quelque vigueur et quelque couleur.

Yves PRIGENT
Neuro-psychiatre, Quimper

Michel SIMON

Perte du sens et fin des idéologies

> *«L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons.»* [1]

Quel rôle joue la crise des idéologies dans le pessimisme ambiant et dans la grande dépression qui semble affecter la question du sens ? Un rôle capital si l'on en juge par la finale du livre de François Furet sur l'idée communiste au XX[e] siècle, puisque le jugement porté sur cette idée par le tribunal de l'histoire est sans appel ; puisqu'il efface le Principe Espérance cher à Ernst Bloch et qu'il nous condamne désormais à tourner en rond dans le même monde, en faisant notre deuil d'un autre monde, meilleur que celui-ci. Pour qui tente d'échapper à cette condamnation et refuse de sacrifier à l'europessimisme, il faut, une fois de plus, se battre avec la question de l'idéologie.

---

1 François FURET, **Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX[e] siècle**, Paris, Robert Laffont/Calmann-Levy, 1995, p. 572.

La question de l'idéologie, en cette fin de siècle, est extrêmement difficile à démêler. Elle est liée si intimement à notre histoire, aux passions, aux croyances, aux (dés)illusions... et aux catastrophes que nous avons vécues ou connues, qu'il est plus simple d'entonner le refrain de la fin des idéologies que de réfléchir posément sur les conditions et sur le sens de l'action humaine. Écartons donc d'emblée quelques obstacles et malentendus qui ne font qu'obscurcir l'horizon de la réflexion.

Quelques malentendus

Parmi les malentendus les plus tenaces sur les idéologies il faut relever d'abord celui qui, dans la ligne de l'approche marxiste classique, assimile l'idéologie à une fausse conscience, à une représentation du réel déformée par la position de classe et les intérêts matériels. Ce premier malentendu disqualifie l'idéologie réduite à une connaissance fausse de la réalité sociale. Il est alors trop facile d'opposer à l'idéologie comme fausse conscience ou connaissance erronée, une science du social ou de l'histoire qui, elle, détient la vérité et permet de juger du «vrai sens» des événements sociaux ou historiques. Cette approche par la fausse conscience n'a pas peu contribué à disqualifier l'idéologie et à se méprendre sur son rôle médiateur dans la vie sociale et la praxis humaine. Le matérialisme historique comme *science* prétendue de l'histoire ayant fait long feu, ce premier malentendu devrait pouvoir se dissiper. Malheureusement, il n'est pas le seul.

Un deuxième malentendu est celui qui ne veut entendre par le terme «idéologie» que le corps des doctrines et des représentations qui ont instrumentalisé les mouvements et les régimes du communisme historique et des fascismes. Dans cette ligne, l'idéologie est mise en rapport direct avec les monstruosités historiques qui ont donné au vingtième siècle son aspect lugubre de barbarie et de terreur, à la mesure de ses moyens techniques de destruction. La responsabilité d'idéologies particulières dans les malheurs du temps devait forcément rejaillir sur l'idéologie comme telle qui, pour beaucoup, prend les traits du mal absolu dont il faut se garder à tout prix. La position d'Hannah Arendt s'explique dans ce contexte. Dans sa réflexion sur le totalitarisme et la terreur elle rencontre l'idéologie comme ce système clos, cette langue de bois plaquée sur la réalité historique dont elle est censée donner la bonne interprétation. C'est autrement, alors, que

cette disciple de Jaspers et d'Heidegger cherchera à comprendre l'action humaine.

S'il faut dissiper ces malentendus d'entrée de jeu, c'est que l'un comme l'autre nous barre l'accès à ce qui est le cœur de notre problème : depuis quand, et comment, les sociétés et les groupes sociaux se forgent-ils une représentation collective valorisée d'eux-mêmes, de leur avenir, et donnent-ils sens aux actions sociales et politiques qu'ils entreprennent ? Depuis quand les hommes ont-ils conscience d'être eux-mêmes les acteurs de l'histoire, d'être ceux qui en déterminent le sens par leurs actions ? Si la question de l'idéologie a un rapport à la question du sens c'est dans cette direction qu'il faut chercher, comme nous y invite d'ailleurs des recherches contemporaines sur la question de la signification.

Genèse du sens

Un troisième malentendu sur l'idéologie pourrait être de ne voir en elle qu'un aspect idéel ou une représentation intellectuelle. L'idéologie est bien davantage qu'une représentation extérieure et surplombante de la réalité qui donnerait, de haut, un sens à l'histoire. Pour comprendre l'idéologie, il n'est pas inutile de faire un détour par l'histoire du vivant. Acceptons d'infliger une blessure à notre narcissisme spontané en admettant, au moins par hypothèse, que l'animal fait lui aussi une certaine expérience du sens. Selon G.M. Edelman, directeur de l'Institut des neurosciences à New York, dès qu'il y a être vivant, il y a un «Soi» porteur d'un système de valeurs (vivre, «persévérer dans l'être», se nourrir, se défendre, se reproduire...) ; il y a un système perceptif qui recueille des informations sur l'environnement et les «catégorise» (les différencie et les classe) selon son système de valeurs ; il y a un système moteur pour réagir à, agir sur et dans l'environnement.

Edelman n'hésite pas à parler de «sens» et de «signification» à partir de ce triangle fondateur : valeurs vitales, catégorisation-conceptualisation de l'environnement, action. Quelques herbes qui bougent dans la savane, voilà une information «brute» qui prend sens selon le «Soi» et le système de valeurs de l'animal : le voilà aux aguets, se préparant à fuir pour sauver sa peau ou à bondir sur sa proie. La signification est une interprétation par rapport au Soi et à ses valeurs de la

réalité et des modifications du monde environnant, interprétation qui fonctionne comme un déclencheur d'action pour assurer la sauvegarde ou la réalisation des valeurs vitales. Que le cerveau d'*Homo sapiens* ait enflé et ait accédé au langage et à la conceptualisation abstraite remanie de fond en comble le triangle fondateur de la signification, mais ne le détruit pas. Les humains, eux aussi, donnent sens à leur environnement (ou aux mondes qu'ils projettent par l'imagination) en référence à leur «Soi», à leurs «valeurs» ; sur cette base, l'interprétation des informations qui leur parviennent, ou des événements qu'ils vivent, guide l'action qui les met aux prises avec les autres et avec la nature.

L'analogie pèche évidemment pour comprendre l'idéologie puisque celle-ci ne concerne pas l'action individuelle mais celle des groupes sociaux ou des sociétés historiques. De même qu'on ne peut franchir, sans une extrême attention aux différences, la frontière qui sépare le monde animal du monde humain, on doit veiller à la différence entre l'action individuelle et l'action collective. Pourtant, c'est bien en ce lieu que vient s'inscrire la question de l'idéologie : au carrefour du «Soi», du «Nous» collectif dont la (sur)vie et l'avenir sont en jeu, de son système de valeurs et de l'interprétation qu'il donne des réalités sociales, des événements et de son action. J. Le Goff dans son *Saint Louis* peut parler à bon droit de «groupes idéologiques» lorsqu'il compare les représentations différentes que se sont forgées de Louis IX les ordres mendiants et les bénédictins [2]. Là où le «Soi» collectif diffère, ainsi que le système et la hiérarchie des valeurs, on perçoit des différences dans les représentations et dans les manières d'agir.

Nous voilà ramenés par ce détour au début de l'histoire de l'idéologie, lorsque les idéologues du temps de la Révolution française (Destutt de Tracy, Cabanis, Volney...) se sont interrogés sur la production des idées dans le cerveau des hommes. Avec l'avancée des neurosciences, ce vieux programme de recherche peut s'appuyer désormais sur des bases nouvelles ; nous sommes encore loin, pourtant, de pouvoir surprendre et expliquer l'émergence et la production des idées dans un groupe social, les lois de leur diffusion, de leur réception, de leur succès, de leur durée ou de leur rejet.

---

2 Jacques LE GOFF, **Saint Louis**, Paris, Gallimard, 1996. p. 17 et 328sq.

La face cachée des idéologies

Si, dès les débuts de l'aventure de la vie, les représentations de «Soi» et du monde sont entées sur un système hiérarchisé de valeurs qui les colore et leur donne leur signification vitale, le passage au monde humain signifiera qu'il n'existe pour personne de monde neutre, perçu dans un espace-temps homogène et ayant pour chacun même sens et même signification. Chaque groupe social vit avec une position ou un statut qui lui donne un point de vue et une perspective sur les autres et sur le monde ; localisation et perspective qui enracinent le Soi quelque part, lui donnent une épaisseur charnelle et des intérêts vitaux à défendre, à promouvoir, et par rapport auxquels l'environnement et le nouveau «feront sens». Chaque collectif s'interprète lui-même et interprète ses pratiques à l'aune de son système de valeurs pour exclure et haïr, aimer et s'allier, se défendre ou conquérir, conserver ou innover... Cette vie collective est faite de rites et d'habitudes, de croyances, d'espérances et de passions. L'approche marxiste des idéologies par la fausse conscience a occulté précisément la face cachée des idéologies ; celles-ci reposent sur un formidable réservoir de pulsions/passions vitales où elles puisent leur énergie, leur force créatrice et destructrice.

De manière paradoxale, pour ceux qui n'ont pas fait le même travail d'historien, François Furet montre, de manière convaincante, combien une passion commune et forte court aussi bien dans le communisme que dans les divers fascismes : la haine du bourgeois. Avec cette énigme que la bourgeoisie est la première classe sociale en proie, à ce point, à la mauvaise conscience et à la haine de soi. Parmi les passions mobilisées par les idéologies communistes et fascistes on trouve la même haine du bourgeois et de l'argent. Dans l'idéologie communiste, la passion froide de l'égalité — une passion abstraite et proprement indéfinie puisque concrètement irréalisable — s'ajoute à la haine du bourgeois. Côté fasciste, au contraire, c'est le sentiment national, voire celui de la race, qui s'oppose de front à l'égalitarisme et au cosmopolitisme. Il n'est pas possible de comprendre les idéologies et leur rôle dans la vie collective sans prendre conscience de la manière dont elles mobilisent et expriment les passions de l'époque (haine de soi, du bourgeois, du juif...passion de l'égalité, de la paix, de la révolution, de la démocratie, de l'ethnie, de la nation, de la liberté, de la justice...). Un analyste des idéologies comme Jean Baechler a très

bien perçu ce lien intime entre les passions et les idéologies : sa typologie des idéologies est construite en lien direct avec les passions humaines que les idéologies permettent de mettre en œuvre et de satisfaire [3]. Cette approche des idéologies par le biais des valeurs vitales et des passions d'époque relativise le discours sur la fin des idéologies. Si ces dernières sont moins des constructions intellectuelles qu'enracinées dans les passions humaines lorsque les conditions sont remplies pour qu'elles prennent une forme collective organisée, la source profonde des idéologies n'est pas prête d'être tarie !

Le côté pulsionnel/ passionnel des idéologies s'observe avec des verres grossissants dans la version «totalitaire» des idéologies lorsqu'elles sont exemplifiées et mises en œuvre par un Chef qui s'est assuré un pouvoir absolu. Sur l'exemple de Staline et de Hitler, Furet écrit :

> «Aux deux dictateurs, les idéologies ne servent pas seulement de marchepieds vers la conquête du Parti ou de l'État, quitte à être ensuite mise en veilleuse, comme l'ont naïvement cru les politiciens bourgeois. Elles sont d'une autre nature que les programmes ou les professions de foi. *Elles constituent la matière d'une croyance, la substance de la volonté, le bréviaire de l'action.* [4] Si bien que le volontarisme politique, si spectaculaire chez les deux dictateurs, leur est lui-même subordonné : l'assignation faite à l'action politique est de réaliser ce qui est déjà donné par l'idéologie comme devant être accompli. La construction du socialisme implique la liquidation des «koulaks», et l'organisation de l'Europe national-socialiste celle des Juifs. Les deux entreprises sont chacune dans leur registre folles, inhumaines, criminelles. Mais elles sont décidées. Mais elles se font. Quelque chose de décisif sépare les idéologies totalitaires du XXe siècle de ce que le terme signifie dans son acception banale : c'est le mystère de la contrainte étroite qu'elles ont exercé sur l'action de ceux qui les ont professées ou suivies, des chefs aux militants, des militants aux peuples.» [5]

Le mystère de cette contrainte est peut-être moins épais, et la distance entre l'idéologie dans sa version totalitaire et l'idéologie dans son acception ordinaire peut-être moins grande, si l'on a bien saisi cet enracinement des idéologies dans les passions ; passions par lesquelles les individus et les groupes cherchent à exprimer leur identité profonde et à donner un sens intense et exaltant à leur existence. Celui qui est tenu par la passion idéologique y joue sa vie comme

---

3 Jean BAECHLER, **Qu'est-ce que l'idéologie ?** Paris, Gallimard, 1976.
4 C'est moi qui souligne M.S.
5 François FURET, op.cit. p. 227-228.

celui qui, tenu par la passion du jeu, joue sa fortune sur un coup de poker. Communiste, fasciste, nationaliste, pacifiste, anarchiste, socialiste, libéral... voilà qui situe son homme et donne sens au moins à son histoire, à celle de ses compagnons de route et de ses adversaires. Si les idéologies permettent bien de donner un sens à la vie de ceux qui les produisent ou les rallient, peut-on dire qu'elles donnent un sens à l'histoire ?

Idéologies et sens de l'histoire

Il faut remonter au philosophe napolitain Giambattista Vico (1668-1744) pour voir émerger l'idée toute neuve que ce sont les hommes qui font l'histoire et lui donnent un sens. Réfléchissant sur la vérité, Vico estime que seul celui qui *fait* peut connaître vraiment. Liant très étroitement l'action et la connaissance, il en tire les conséquences : Dieu étant l'auteur de la nature, lui seul peut vraiment la connaître. L'homme, lui, est l'auteur des institutions civiles et c'est son action qui fait l'histoire ; l'homme est donc l'auteur de l'histoire comme Dieu est l'auteur de la nature. L'homme peut alors orienter l'histoire à sa guise et construire une science de l'histoire. Le départ est donné pour la naissance des «philosophies de l'histoire».

L'idée que les hommes font l'histoire marque une rupture dans l'horizon chrétien ; le christianisme, en effet, a un problème avec l'histoire. La fin de l'histoire — l'eschatologie — comme le remarque Marcel Gauchet, reste pour lui suspendue à une «*imprévisible intervention extérieure*» [6] et il n'y a pas forcément de lien entre ce qui se passe dans l'histoire et le terme qui lui viendra de l'extérieur. Or, *les philosophies de l'histoire viennent rompre avec l'eschatologie chrétienne*. Elles veulent désigner la fin (au double sens de terme et de finalité) de l'histoire et lier à cette fin ce qui se passe dans l'histoire. Et l'action des hommes, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veulent ou non, ne peut conduire qu'à cette fin. Les philosophies de l'histoire mettent un lien nécessaire (conscient ou non) entre la fin de l'histoire et l'action humaine. Dans ce nouveau contexte, les idéologies prendront la forme de «religions séculières» se prononçant sur la fin de l'histoire et donnant sens à l'action et aux événements en rapport avec ce but. Le terme de «reli-

6 Marcel GAUCHET, **Le désenchantement du monde**, Paris, Gallimard, 1985, p. 254.

gions séculières», dû à Raymond Aron et repris par F.Furet pour désigner les grandes formes idéologiques du vingtième siècle, n'est pas sans ambiguité ; il a cependant l'avantage de poser le problème de l'écart entre la science de l'histoire et la croyance. En effet, l'idée que l'histoire a un sens fait couple avec l'idée d'une science de l'histoire. Si l'on met en doute la science de l'histoire — et c'est bien cela qui se passe dans le contexte actuel de crise des idéologies — l'avenir perd ses contours et devient un immense point d'interrogation. A ma connaissance, c'est encore Marcel Gauchet qui a le mieux exprimé cela :

> «L'avenir s'annonce comme ce qui est imprévisible, inattendu, inconnu, infigurable (...). Avec l'entrée de l'avenir dans l'infigurable s'achève la laïcisation de l'histoire. L'inconnu de l'avenir, sans visage et sans nom, mais que rien n'oblige, vers lequel nul déterminisme occulte ne nous précipite, c'est l'avenir pur, dégagé du reste de cocon théologique [7] qui continuait de nous le cacher en partie depuis deux siècles. (...) C'est là son paradoxe majeur : il devient d'autant plus laïc qu'il se découvre davantage de l'ordre de l'invisible.»

On ne peut abandonner plus radicalement l'idée d'une science et d'un sens de l'histoire qui serait inscrit quelque part dans la nature des choses ou dans la nature humaine. Mais l'inconnu de l'avenir, pour Gauchet, n'est pas du tout un alibi pour la démission ou la résignation. Tout au contraire :

> «Plus l'avenir nous devient imprévisible, moins il est fatal, plus il nous responsabilise, plus il nous renvoie à l'incontournable et froide assurance que c'est nous qui le faisons, que c'est de l'enchevêtrement infiniment complexe de nos actions qu'il va naître. Moins il nous est possible de le tenir pour objet de superstition ou de culte, plus il s'avère que nous n'en savons décidément qu'une chose : c'est qu'il sera autre que ce que nous sommes en mesure de nous représenter, plus cette confrontation à nos limites nous oblige à nous assumer comme *auteurs d'une histoire* que rien ni personne ne détermine du dehors et qui ne comporte qu'une énigme : la nôtre.» [8]

Ce beau texte sur la solitude — un peu glacée — des hommes dans l'histoire... n'est pas sans rappeler J. Monod et la manière dont, dans *Le Hasard et la Nécessité*, il décrivait la solitude de l'homme dans l'univers. Pourtant, M. Gauchet ne nous laisse pas devant l'avenir en spectateurs impuissants. Au contraire, si l'avenir ne relève décidément

---

7 Entre théologie et idéologie, il n'y a que deux lettres qui changent ! Le «cocon théologique», ce sont les philosophies de l'histoire et leur croyance au progrès inéluctable...

8 M. GAUCHET, op.cit.p. 267. C'est moi qui souligne. Il faudrait évidemment nouer le débat avec M. Gauchet et se demander si la seule altérité est celle de l'avenir.



plus d'une science de l'histoire, s'il n'a aucune forme déterminée, cela ne paralyse pas l'action mais nous confère le maximum de responsabilité car c'est à l'action des hommes que revient la tâche de lui donner un visage, couleur de liberté et de dignité. L'histoire n'a pas un sens, mais c'est à nous, par notre action, de lui en donner un [9].

Fin des idéologies et fin de l'histoire ?

En 1989 — une année riche en événements — F. Fukuyama a lancé le débat sur la fin de l'histoire. L'effondrement des grandes idéologies qui ont marqué le siècle signifierait la «fin de l'histoire» au sens où il devrait être désormais clair pour chacun que la Révolution française (version 1789 et Droits de l'homme) marque le sommet indépassable de l'organisation économique, sociale, politique qui est seule capable de permettre aux hommes de vivre libres et égaux en droit, dans le bien être et la concorde : l'invention de la démocratie libérale. Puisque tout est déjà inventé il ne reste plus aux hommes qu'à veiller à ne pas régresser. Position «conservatrice» s'il en est où l'on surprend le lien intime qu'il y a entre le sens et l'action. La perte du sens surgit lorsque l'action se retrouve sans but, sans perspective ou par trop incertaine. Une des conditions de l'action est la (re)-formation d'un horizon du possible qui lui donne sens et perspective. La fin des grandes formes idéologiques qui ont marqué le siècle (communisme soviétique, fascismes, affaiblissement des nationalismes...) met en évidence la fin de la prétention des êtres humains à être les auteurs de l'histoire. Hannah Arendt et Alain Touraine l'ont montré : nous ne sommes pas les auteurs de l'histoire ; c'est là une prétention dont nous avons à faire le deuil. Alain Touraine, sociologue, se livre à une critique féroce de l'historicisme [10] ; François Furet, historien, reproche au siècle de s'être agenouillé devant l'Histoire. Si nous avons pris

---

9 De manière proche, André GORZ, après avoir constaté la fin de l'utopie marxiste et avoir évoqué plusieurs «fins» possibles : destruction chimique ou nucléaire de la planète, règne de la technocratie, société duale.... affirme : «si nous évitons tout cela, ce ne sera pas parce que l'Histoire a un sens différent mais parce que nous aurons réussi à lui en donner un. Si le plein développement des forces productives aboutit à un dépassement de la rationalité économique (et de sa crise) et à un libre épanouissement des individualités grâce à la libération du temps, ce ne sera pas parce que tel est le sens de l'Histoire mais parce que nous aurons fait l'histoire pour qu'elle prenne ce sens.» **Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique**. Paris, Galilée, 1988, p.124.

10 Alain TOURAINE, **Critique de la modernité**, Paris, Fayard, 1992, et : **Qu'est-ce que la démocratie ?** Paris, Fayard, 1994.

douloureusement conscience que nous ne sommes pas les auteurs de l'histoire nous ne cessons pas, cependant, d'être appelés à devenir des acteurs dans l'histoire. La tâche est à la hauteur des conditions inhumaines, des aliénations et des situations intolérables qui ne cessent pas, elles, de marquer notre histoire. Pour guider ces actions collectives, qui ne pourront se faire sans luttes et sans conflits, il faudra bien reconstituer des «horizons d'avenir» qui anticipent l'image d'une vie humaine et d'une société meilleures. Pas plus que le temps, l'histoire ne s'arrête. La perte du sens est la dépression passagère qui succède aux croyances déçues, aux grandes désillusions. Il y a pourtant, en l'homme, trop de capacités de refus et d'initiatives et, dans le monde, trop de situations d'injustice et de détresse pour que cesse l'institution imaginaire de la société.

Michel SIMON
Philosophe, Centre Théologique de Meylan

Etienne DUVAL

Sens... souffrances, en banlieue

Paroles d'habitants, originaires d'Algérie

En mémoire de Mohamed qui a perdu l'espérance

Mohamed était un ami d'origine algérienne. Il m'avait fait connaître la Saulaie, banlieue populaire de la ville d'Oullins. Il habitait les Tanneries, cité de transit, très animée dans les années 70. À plusieurs, nous avions constitué une petite communauté, située à proximité. Mohamed venait régulièrement nous voir avec quelques amis, Ali, Messaoud et d'autres. Il nous invitait aussi dans sa famille pour un mariage, et parfois pour un décès. Il avait fait la connaissance d'une fille de notre groupe. Ils se sont mariés et ont formé un «couple exemplaire». Tout semblait leur réussir : la bonne entente, l'ouverture sur l'extérieur, les enfants, la profession. Mohamed est devenu éducateur sur Grenoble, où il a conduit des actions remarquables. Et puis, un jour, il a commencé à se sentir mal dans sa peau. Que se passait-il ? Etait-ce le non respect du rite de la circoncision pour son fils ? Etait-ce la perception du racisme ? Etait-ce la difficulté du couple mixte ? Etait-ce l'impossibilité de correspondre à l'image que certains projetaient sur lui et sur le couple ? Il n'arrivait plus à trouver ou à poursuivre le sens de sa vie. Mohamed a fini par se donner la mort.

J'ai ressenti une dette à son égard. J'aurais voulu comprendre et faire comprendre ce qui avait pu se passer.

Récemment, j'ai interrogé ou plutôt j'ai laissé parler des habitants de la Saulaie, de toutes origines. Rapidement, il m'est apparu que les personnes d'origine algérienne avaient une difficulté particulière à trouver leur voie en zone de banlieue. J'ai donc décidé de leur accorder une attention particulière. Ce fut, pour moi, un émerveillement devant tout ce que je découvrais : une intelligence des situations surprenante, un sens des valeurs inhabituel. Ce fut aussi une grande souffrance devant la profonde souffrance de l'autre. C'est tout cela que je voudrais retraduire, en livrant quelques fragments de paroles. Fragments car l'espace d'un article est trop restreint pour tout retranscrire.

Onze personnes ont parlé. Il y a, parmi elles, une femme turque mariée à un Algérien et une Française également partie prenante, dans un couple mixte. C'est aussi, à travers le mélange, que la recherche du sens trouve sa voie.

Ahmed a 17 ans, il est en lycée technique à Vénissieux.

Ali a 40 ans. Il vient de la région de Biskra et s'est marié avec Zeynep, une femme turque. Il a un travail qui lui plaît, mais peu rémunéré.

Alima, 36 ans, est la femme de Djamel. Elle est au chômage.

Djamel, 39 ans, est né en France. Il cherche du travail.

Faouzi et ***Martine*** ont voulu parler ensemble. Ils ont la trentaine et s'apprêtent à aller habiter en pleine campagne, dans le Jura.

Fouzi a 17 ans. Il est frère jumeau de Ouarda. C'est un artiste en herbe.

Ouarda, 17 ans, est au lycée d'Oullins.

Yasmina et ***Nordine,*** entre 30 et 40 ans, sont en France depuis peu de temps. Ils se sont exprimés dans le même entretien.

Zeynep, 28 ans, d'origine turque, la femme d'Ali. Ils ont cinq enfants.

Le sens effectue un double mouvement. Il réalise un retour à l'origine pour s'ouvrir sur l'avenir. La nécessaire plongée vers les racines s'avère particulièrement difficile. En même temps, la réussite de l'al-

ler et retour suppose la constitution d'un lieu symbolique, à partir duquel ce double mouvement peut s'effectuer. Là aussi apparaissent de nombreuses difficultés. Il n'est pas facile de faire sa place.

I

Retour à l'origine : de multiples obstacles

Si tu ne connais pas ton origine, tu es déraciné :

Pour le jeune ici, être Algérien, ce n'est rien pour lui. S'il vient à connaître ses racines, il peut retrouver son identité. Si tu ne connais pas ton origine, tu es déraciné. Ici, il y a un mélange de tout. Si chacun sait d'où il vient, cela ne pose pas de problème. (Yasmina et Nordine).

Première confusion : Arabe et Musulman

Chacun tend à confondre Musulman et Arabe, Arabe et Musulman. En Algérie peut-être. Chez les Maghrébins parfois. Pour les Français, la plupart du temps.

Tu es Arabe, alors tu es Musulman :

Tu es Arabe, alors tu es Musulman. En fait, il y a plus de Musulmans non Arabes que de Musulmans Arabes. Eux, ils font l'amalgame. Si tu es Arabe, tu es Musulman. On comprend les plus vieux. Ils n'ont pas de culture. Mais que dire des jeunes ? (Yasmina et Nordine).

Les Musulmans n'ont pas tous la même culture :

Il faudrait que les Français apprennent que les Musulmans n'ont pas tous la même culture. Les fêtes sont peut-être les mêmes. Mais on ne les vit pas de la même façon. Les Français confondent toujours un Turc et un Arabe. Et cela, parce qu'il y a une grande majorité de Maghrébins. Pour certains, cela vaut la peine de leur expliquer pour que ça rentre dans leur cerveau. Pour d'autres, ce n'est pas la peine. Cela m'énerve lorsqu'on dit : «Un Musulman, c'est un Arabe». (Zeynep).

Seconde difficulté : une histoire perturbée

L'habitant, originaire d'Algérie, n'a pas une conscience précise de ce qu'est le peuple algérien. Ce peuple soumis à plusieurs dominations successives a eu beaucoup de difficulté à se forger une représentation précise de son identité. Et il apparaît que, depuis longtemps et même après l'indépendance, une partie de son histoire a été détruite.

Leurs racines ont été gouvernées par d'autres :

Comme l'Algérie a pris son indépendance, il n'y a pas longtemps, les Algériens se cherchent mais ne se sont pas trouvés. Parfois, ils sont vachement coincés. Ils ont du mal à parler. Le fait qu'ils se cherchent, cela a une importance sur leur comportement. Leurs racines ont été, sans arrêt, gouvernées par d'autres, y compris par les Turcs. Mais certains Algériens ne le savent pas. C'est pour cela qu'ils ne savent pas d'où ils viennent. (Zeynep).

Un métissage de cultures refusé :

Le problème, c'est que l'Algérien n'arrive pas à trouver son identité. Et cela, pour plusieurs raisons. Une partie de notre histoire a été détruite. Notre génération a été endoctrinée. Comment était notre pays avant la colonisation ? Personne n'en parle. Il y avait des Berbères. Nous avons dû apprendre l'histoire sur le tas.

Les vrais originaires d'Algérie, ce sont les Berbères. En Algérie, on a voulu inculquer une autre culture. En fait, lorsqu'on va en Arabie Saoudite, on n'est pas reconnu comme Arabe. C'est que nous sommes un métissage de cultures différentes. Les Arabes se sont mariés avec des Berbères. Ils se sont mariés aussi avec des Français. Tout cela produit un mélange. Je ne suis pas Berbère à 100 % ni Arabe à 100 %. (Yasmina, Nordine).

Retrouver ses racines avec les grand-mères :

Les deux grand-mères viennent souvent chez nous. Cela permet aux enfants de savoir d'où ils viennent. C'est la présence des racines. Pour moi, les grand-mères, c'est le lien avec les racines.

J'avais une arrière-arrière-grand-mère. Elle est morte à 112 ans. Elle a joué un grand rôle parce qu'elle racontait ce qu'elle avait vu. Je n'ai pas eu besoin d'aller à l'école pour apprendre l'histoire. Elle avait vu deux guerres. J'étais petite, mais je me rappelle bien ce qu'elle me disait.

La mère d'Ali raconte beaucoup de choses. Les enfants lui posent des questions. Où poussent les dattes ? Y a-t-il d'autres arbres en Algérie ? Le problème, c'est qu'elle parle très mal le français. (Zeynep).

Troisième problème : la racine française rejetée

La France est aussi une racine des Algériens. Mais cette racine est niée parfois, en Algérie. Elle est souvent refusée par les Français eux-mêmes. C'est comme si les racines n'étaient que biologiques. Or elles sont aussi culturelles. Il en résulte un très grand désarroi.

La France, pays de ma naissance :

La France, c'est le pays de ma naissance. J'y ai grandi, j'y vis. Ceux que j'ai connus savent comment je vis. J'ai appris sur la France tout ce que j'ai désiré apprendre. Je ne suis pas un immigré. Je suis né à Lyon. Je suis Français. Mes parents étaient Français. Mes grands-parents étaient Français. Comment la nationalité algérienne est-elle arrivée ? C'est par l'indépendance qu'on est devenu Algérien. Enfin, ceux qui sont là-bas sont devenus Algériens.

Immigré, je ne sais pas ce que cela veut dire. (Djamel).

La France, c'est la mère des Algériens :

Tu ne m'as pas posé la question : «Pourquoi es-tu venu ici ? Et qu'est-ce que tu trouves en France ?» Pour nous les immigrés, la France, c'est la mère des Algériens et l'Algérie, c'est leur père.

J'avais rêvé voir ce pays. J'ai été déçu par ces gens qui pensent autrement que nous, qui ne veulent pas l'égalité.

Si nous avons la même mère, nous sommes frères. En nous acceptant, nous pouvons créer un autre monde...

La France sait que je la considère comme mère. Je l'aime bien ce pays. Elle le sait dans mon cœur. C'est devenu une partie de moi. (Ali).

La religion : un repère important

La plupart des personnes interrogées ne sont pas des pratiquants. Elles trouvent cependant, dans la religion, un repère, une raison de vivre et, souvent, une foi profonde. Le Ramadan constitue un moment de ressourcement exceptionnel, y compris chez les jeunes.

La religion, repère culturel :

Le problème, en Algérie, est culturel. Il faut s'identifier à quelque chose. La seule chose qui semble relier au passé, c'est la religion. Mais les gens ignorent ce qu'est la religion. Dans les zones rurales, ils ne savent rien. Ils ne savent que deux ou trois versets du Coran. Leur comportement est contradictoire par rapport à ce que dit la religion. La religion, c'est un bagage culturel du passé. C'est un point de repère culturel. (Yasmina et Nordine).

Religion nécessaire :

La religion, ce n'est pas important, c'est nécessaire. C'est nécessaire pour vivre. La religion m'aide à vivre. Elle m'a appris plein de trucs. Quand il nous arrive des problèmes, quand nous avons des ennuis, la religion dit qu'il y aura toujours quelqu'un qui viendra t'aider. Les Musulmans devraient se serrer les coudes. Mais, en France, ils ne le font pas. Ils ne le font que lorsqu'il y a un décès. (Zeynep).

La religion, un choix personnel :

Je ne tiens pas compte de la religion. On a le choix. On adhère ou non. C'est un choix qui est fait par toute personne. On n'a pas à l'imposer. Du côté de ma religion, c'est plutôt imposé. (Ouarda).

Ambiances de Ramadan :

Le Ramadan donne un sens énorme à la vie. On cuisine des plats toute la journée. Le soir, «on saute sur la bouffe», comme disent les personnes extérieures. Si on connaissait le sens du Ramadan, on n'au-

rait faim, ni le jour, ni la nuit. Pendant le Ramadan, on ne vit qu'avec son esprit. C'est alors Dieu qu'on laisse approcher.

Les réponses à nos questions, on les trouve en voyant les autres vivre. Dieu nous fait voir la vérité mais nous la fait passer par autrui. Qui croirait en Dieu s'il le voyait ? On le considérerait comme un mortel.

Ne pas manger toute la journée, cela pousse à préparer des mets spéciaux. Les désirs, c'est dingue. L'œil appelle, la main prend mais la bouche n'accepte pas. Quand on va au marché, on veut ça et ça. Mais, le soir, la première chose qui tombe sous la main, on la grignote, et, après, c'est fini. (Alima).

Le Ramadan et le vide dans la tête :

Le Ramadan, c'est une obligation. Mais moi, je ne suis pas pratiquant. Je le prends comme une tradition. Enfant, je faisais un jour, deux jours. Je le fais entièrement depuis l'âge de treize ans.

Le Ramadan, c'est un mois où l'on peut faire le vide dans sa tête. Où l'on peut prendre du recul. Le Ramadan nous calme. Il n'y a plus de violence. Cela fait un mois que je ne me suis pas battu. D'habitude, juste un regard et je suis prêt à partir. Le Ramadan, c'est surtout pour me calmer. On va où comme ça ? On commence à devenir fou. Pendant le Ramadan, on revient. Même dans la façon de parler. Le regard, les arrière-pensées, il faut tout enlever. (Ahmed).

Le Ramadan m'apporte ce que le pauvre reçoit :

Le Ramadan, cette année, je l'ai fait et je le referai tout le temps. Cela m'apporte. Le Ramadan m'apporte ce que le pauvre reçoit : la faim et la soif.

A la fin du Ramadan, nous donnons de l'argent aux pauvres. Enfin, c'est plutôt ma mère qui donne. Nous sommes cinq. La part de chacun s'élève à cinquante francs. En tout, pour ma famille, cela fait deux cent-cinquante francs. Nous donnons à une famille plus pauvre. (Fouzi).

Sans doute la religion musulmane, par l'insistance sur le Dieu unique, à l'origine de toutes choses, contribue-t-elle à valoriser le nécessaire retour aux sources, pour y puiser l'énergie de l'action. Si elle se sclérose, elle peut contribuer à enfermer les fidèles dans le

passé et les traditions. Si elle favorise une foi vivante, elle peut ouvrir un espace au désir et féconder l'avenir.

II

L'ouverture sur l'avenir

L'avenir est morose. Mais la difficulté provoque un sursaut, la volonté de s'en sortir, d'assurer un avenir aux enfants, de découvrir une vie plus saine et plus équilibrée. Parfois, elle donne naissance à certaines formes d'utopie et à un nouveau messianisme. En définitive, les difficultés résident moins dans l'ouverture sur l'avenir que dans la recherche d'identité.

La grande vertu de l'espérance

Si on n'espère pas, on est foutu :

L'avenir, cela dépend des jours, du moral. Il y a des jours où l'on espère, des jours où l'on est découragé. Si l'on n'obtient pas ce qu'on espère, on se dit que ce n'est la peine de continuer.

Espérer, c'est essentiel. Si on n'espère pas, on est foutu. Il faut toujours avoir un but dans la vie. Mon but, c'est de réussir afin de réaliser ce que j'envisage de faire. (Ouarda).

La patience, c'est l'espérance :

Intérieurement, je m'adresse à Allah. Je le remercie. A certains moments, je lui demande de m'aider. Il faut être patient. Il ne faut pas être pressé. Il faut toujours espérer. Mes souhaits ont tous été exaucés.

La patience, c'est très important. Tu attends quelque chose, mais tu n'es pas pressé de le voir se réaliser. Rêver, c'est mieux qu'espérer, espérer, mieux qu'attendre, attendre, mieux que rien. La patience et l'espérance, c'est la même chose. L'espérance, c'est la patience.

La vie n'est pas facile. La patience, c'est le courage de vivre. Je n'ai pas perdu ce courage. La patience, chez moi, donne confiance aux autres. (Ali).

Bonheur et malheur

En dépit des circonstances, la recherche du bonheur constitue, surtout chez les jeunes, une pulsion très forte. Cela ne saurait nous étonner outre mesure. Par contre, ce qui surprend, parfois, c'est la qualité de la représentation qu'ils en ont. La difficulté de vivre approfondit le désir et affine la réflexion. Mais il arrive aussi qu'elle enferme dans le malheur.

Être heureux, c'est partager sa joie avec les autres :

Pour moi, le bonheur c'est un ensemble, c'est tout. Si on est riche pour être malheureux, ce n'est pas la peine. Il faut, en même temps, l'argent et l'affection pour que le bonheur existe. On se sent heureux lorsqu'on a tout ce qu'il faut pour l'être.

Moi, j'ai eu des moments de bonheur. Avec ma mère, j'ai eu des moments intenses. Il ne faut pas penser qu'à soi-même.

Quand je me sens heureuse, je peux faire partager ma joie aux autres. Etre heureux, c'est partager sa joie avec les autres. (Ouarda).

On aime être malheureux :

Le plus souvent, on est malheureux. On trouve n'importe quel prétexte pour être malheureux. On aime être malheureux. On a perdu dix francs. On dit : «Oh là, j'ai perdu dix francs !» Ce n'est tout de même pas la fin de la vie. Des dix francs, on peut s'en passer. Dans la plupart des conversations, on se raconte ses malheurs. On s'est disputé avec une personne. On se rappelle tout le mal qu'elle nous a fait. Mais on oublie ce qu'elle nous a apporté. (Ouarda).

Faire le métier qu'on aime

Fouzi veut être coiffeur. C'est son souhait le plus profond. Il fait tout pour le réaliser. Mais ses professeurs plus réalistes *l'ont orienté vers le pressing. Sauront-ils, en fin de compte, respecter son désir comme il le respecte lui-même ?*

J'adore coiffer les gens. Je sais coiffer, coiffer les femmes, faire la coupe des hommes. C'est souvent moi qui coiffe mes deux sœurs.

Je coiffe aussi d'autres copines. J'ai mes instruments : séchoir, babyliss, peigne, brosse, ciseaux, tondeuse.

C'est une coiffeuse qui m'a appris. Elle ne m'a appris que quelques techniques. Elle m'a fait voir les coupes carrées, le plongé, le dégradé, la coupe au peigne. Au début, je faisais des trous. Maintenant, c'est fini. Avec la tondeuse, c'est plus précis. Certains me donnent des pourboires. Mais j'évite de les prendre parce que je fais ce travail par plaisir. Mes profs ne m'encouragent pas. Ils trouvent qu'il y a trop de chômage. Mais, en réalité, c'est un métier que j'aime. Les filles sont contentes de mes coupes. Elles s'attendaient à de moins bons résultats.

Je ne suis pas encore inscrit à la section coiffure. C'est le français qui me bloque. Ma sœur me fait faire de l'orthographe. (Fouzi).

La recherche d'une vie saine

Faouzi et Martine ont un projet. Ils ont acheté une vieille ferme dans le Jura. Ils déménageront bientôt. Faouzi conservera son travail sur la région lyonnaise. C'est une contrainte qu'il faut accepter. C'est le prix à payer pour une vie plus saine où l'on travaille avec plaisir et où l'unité de sa vie est plus facile à réaliser.

On se sent créateur de sa propre vie :

Nous avons fait, l'un et l'autre, un cheminement un peu semblable. Un cheminement parallèle et progressif. Le but de notre cheminement, c'est d'avoir une vie saine... Pour moi, la vie saine, c'est d'abord la nature. C'est manger sainement. Oui, c'est la nature, la campagne, la vraie campagne.

La nature est une source d'énergie. Dans la nature, je me sens très bien. Ici, j'ai mal à la tête. Là-bas, on travaille avec plaisir. Ici, on ne peut pas travailler. Il n'y a pas de terre. Là-bas, je m'occupe des chèvres, je plante. On veut que les enfants participent avec nous. On est toujours ensemble. On peut se retrouver.

À la campagne, l'unité de sa vie est plus facile à réaliser. On ne peut pas rester cloîtré dans l'appartement.

On suit la route. Elle nous mène à la campagne. Le destin, on l'a un peu forcé. C'est ce que je voulais. On se l'est un peu créé. On se sent créateur de sa propre vie... Nous avons saisi les opportunités. On s'est dit : «Maintenant on y va». Il y aura un avant. Il y aura un après. (Faouzi et Martine).

Tout faire pour les enfants

Les enfants sont un moteur de la vie. Ils ouvrent une voie à l'espérance. La femme aspire à être mère. L'homme veut assurer une descendance. Chacun suit l'aspiration de toute l'humanité. Mais peut-être l'enfant a-t-il ici une place plus privilégiée qu'ailleurs.

Avoir un enfant :

Maintenant, ce qui me motive, c'est d'essayer d'avoir un enfant, faire ce que l'humain doit faire pour la reproduction de sa personne. Voir grandir l'enfant ! On attend, on ne sait pas.

J'ai eu un problème de santé. J'espère toujours avoir un enfant. Les médecins me disent que c'est possible. (Djamel).

Mon souhait : des enfants en bonne santé :

Etant mère de famille, il est important, pour moi, que mes enfants soient bien, qu'ils soient en bonne santé. C'est le principal. Je ne peux pas leur demander autre chose. Nous sommes entre plusieurs cultures : turque, algérienne, française. Je ne peux pas demander à mes enfants de bien travailler à l'école. Ils n'y arrivent pas. (Zeynep).

Je n'ai pas l'envie qu'ils restent là :

Je souhaite pouvoir m'occuper des enfants. Les enfants m'apportent énormément. Ici, je crains beaucoup pour eux. Moi aussi. L'environnement n'est pas sain. Il y a du négatif : le langage, le manque de respect, la manipulation. Les enfants peuvent être influencés par le vol, la drogue, le manque de respect. Je n'ai pas envie qu'ils restent là. (Faouzi et Martine).

Utopie du nouveau monde

Les uns et les autres sentent bien la nécessité de construire un autre monde, une autre manière de vivre. Les plus jeunes projettent cette construction dans un ailleurs.

Aller au Mexique :

Mon but, c'est d'aider les autres. C'est de partir de France et d'aller au Mexique. J'aime bien la langue. J'adore l'espagnol. C'est mon attirance. Les gens vivent différemment de nous. Il y a la beauté du pays. Il y a beaucoup d'étrangers. Si j'allais là-bas, j'aiderais les gens, et n'importe lesquels.

Au Mexique, il y a la chaleur. C'est un pays chaleureux, accueillant. Ici, les gens ne sont pas accueillants. La plupart vivent pour eux. (Ouarda).

Nouveau messianisme

Les difficultés se multiplient. L'avenir est trop sombre. Comment en sortir ? Il faut un sauveur, un nouveau prophète.

Le grand sauveur :

Je commence à rentrer dans la communauté algérienne. Je les vois mieux qu'ils ne se voient parce que j'ai plus de distance. Les Algériens se voient comme des gens comme il faut. Mais la politique les déçoit. Ils attendent un grand sauveur qui va les sauver de la misère. (Zeynep).

L'attente d'un nouveau prophète :

Les choses changeront si le prochain prophète arrive sur terre. Je ne sais pas qui ce sera. C'est le Bon Dieu qui décide. Je fais mes prières entre Dieu et moi. Ne me dérangez pas avec votre politique.

Il y en a déjà eu des prophètes. Avant Mohamed, il y a eu Moïse, il y a eu Jésus. C'est Dieu qui décide. Je ne peux pas dire que Mohamed soit le dernier prophète. S'il n'y a pas de nouveau prophète, ce sera un massacre abominable. Comme ça part, en ce moment !

Le prophète, c'est l'intermédiaire du Bon Dieu. Il exécute ce que Dieu lui demande de faire. Le prophète ne décide pas de lui-même. Il est envoyé. C'est comme si tu m'envoies en messager. Ce n'est pas moi qui décide. Mais, pour le moment, cela ne part pas dans le bon sens. (Djamel).

III

Un lieu symbolique où naître et renaître

L'habitant, originaire d'Algérie, doit trouver sa place. Cette place est un lieu symbolique car elle doit ouvrir un espace où puissent se combiner passé et avenir, racines algériennes et racines françaises. Espace dynamique où la circulation du sens est plus facile, où la création du futur est possible. Les faux pas sont nombreux. Les obstacles sont multiples. La révolte et la haine sont au rendez-vous.

Les piliers : égalité, différence, mélange, entre-deux

Nos interlocuteurs savent à merveille définir les caractéristiques de la place à construire. L'égalité en est, pour eux, le pilier principal.

Egalité

Je suis libre, lorsqu'il y a égalité :

Il y a beaucoup de choses à changer. Le plus dur à changer, c'est la mentalité. Il faut que nous soyons égaux dans la vie, pour intégrer la jeunesse des banlieues. Il faut discuter avec ces jeunes, leur donner leurs chances. Il ne faut pas leur donner la haine dans le cœur. On a la même tête, le Français et l'Arabe.

Chez un Français, le défaut que je déteste le plus, c'est la différence. Il fait une différence entre lui et moi. Beaucoup agissent ainsi. Ils se croient supérieurs, plus intelligents que nous. Je n'en souffre pas. Cela ne me regarde pas. Mais on vit ensemble dans le mélange.

J'ai rêvé d'être libre. Dans toute ma vie, j'ai été libre. Je suis libre lorsqu'il y a égalité. Pour moi, être libre, c'est être égal. (Ali).

Être égal :

Être égal, c'est important. Je vais prendre un exemple. Un élève de ma classe n'a pas fait son devoir. C'est un mauvais élève. On lui colle un zéro. Un autre est plutôt bon élève. Il n'a pas fait son devoir. On ne lui colle pas de zéro.

Je vois avec les personnes d'origine étrangère. Vous arrivez dans une Administration. On vous dit : «Asseyez-vous, attendez». Arrive une autre personne, d'origine française. C'est : «Comment ? Ah oui...»

Avec moi, il y a des professeurs gênés de me voir réussir alors que des Français échouent. Dans ma classe, une fille est bonne dans toutes les matières. Mais moi, je suis plus forte en histoire. Le professeur est gêné. Il ne me mettra pas les mêmes appréciations qu'à une Française, ayant la même note que moi. (Ouarda).

Différence

La reconnaissance de la différence ne s'oppose pas à l'égalité. Elle en serait plutôt la condition.

Le sens apparaît dans la différence :

Si vous êtes autrement que les autres, les Algériens pensent que vous n'avez rien à faire dans le pays. Ils n'acceptent pas la différence, chez un autre Algérien. S'il s'agit d'un Français ou d'une Française, ils acceptent bien qu'ils soient différents. Moi, je suis un amalgame de deux cultures différentes. Et pourtant, je suis Algérienne. Heureuse de l'être. C'est dans la différence que le sens peut apparaître. (Yasmina et Nordine).

Chacun est unique :

Je me sens révoltée contre la différence que l'on fait entre les gens. Il y a plein de gens qui se réfèrent à notre origine. Pour eux, les Maghrébins sont tous pareils. Chacun est unique. On peut être unique par ses propos, par ses réactions. On peut se ressembler parce qu'on a les mêmes jouets, les mêmes opinions. (Ouarda).

Mélange

Le mélange n'est pas confusion. Il est possibilité d'associer des origines et des cultures différentes.

Le mélange, c'est la plus belle chose de la vie :

Je suis Algérien, marié avec une femme turque et je vis en France. Le mélange, c'est la merveille des choses, parce qu'on tire le sang de l'autre. C'est la plus belle chose de la vie. On peut créer des gamins qui ne connaissent pas la différence. Cela fait de bons enfants. Ils ne peuvent développer la haine. L'enfant, lorsqu'il sera grand, ne pourra rejeter un Arabe ou un chrétien.

J'avais le souhait de me marier avec une étrangère. J'étais guide en Algérie. J'avais la gentillesse avec les étrangers. Lorsque je me marie avec une étrangère, je suis égal, je suis libre. (Ali).

Une maison qui a déjà une histoire

Faouzi et Martine nous donne, à travers leur conception de la maison, le paradigme du mélange. Ils reprennent une maison, jadis habitée par d'autres. Ils en acceptent l'histoire mais ils la transformeront et la recréeront ainsi à leur manière.

Notre maison est une vieille maison. On voulait une maison qui soit vieille. On ne voulait pas non plus une maison préparée d'avance. On voulait avoir une maison de caractère. Avec des gens qui ont vécu dedans.

Notre maison a des murs de pierre. Elle a une histoire. Plusieurs générations y ont vécu. Elle a peut-être plus de cent ans.

On veut une maison bien à nous. On veut la rénover de notre mieux, comme on veut.

Lorsqu'on rentre dans la maison, tu vois un gros four à pain. C'est une maison qui a vécu. Il y a un mélange de tout. Il y a les bêtes. Il y a l'odeur. Dans cette maison, on a tout retrouvé. (Faouzi et Martine).

Entre-deux

La place à trouver est un entre-deux, entre deux cultures. Lieu de jeu et de respiration où le sujet pourra se construire.

Je suis moi, je suis entre :

Je ne me sens ni Française ni Algérienne. Je suis moi et je resterai moi. Je suis entre. Que nous soyons en France ou en Algérie, nous sommes rejetés. Ici, nous sommes rejetés, parce que nous sommes des Arabes. Nous sommes rejetés des deux côtés. Donc, je suis entre.

Nous sommes tous faits pareils. Je me réfère à la personne elle-même. C'est intéressant de s'intéresser à la personne plutôt qu'à ses provenances. On peut savoir d'où elle vient sans savoir comment elle est. (Ouarda).

L'image qui coince

L'homme habite son image comme il habite sa maison. L'image est au centre du lieu symbolique à construire. Le problème, c'est qu'elle va passer par l'autre. Mais l'autre peut renvoyer une mauvaise image. L'habitant, originaire d'Algérie, se sent mal dans son image. Comment en sortir ? C'est peut-être l'autre qui a la clef.

Le mauvais œil :

En France, ce qui n'est pas bon, c'est qu'on rencontre des gens coincés dans leur tête. Ils rabâchent toujours : «Vous êtes venus ici pour gratter.» Nous, nous sommes venus parce que nos parents sont venus. Ils nous voient toujours d'un mauvais œil. Cela coince tous les Musulmans. (Zeynep).

L'image de l'Arabe :

On a placé l'image de nombreuses personnes dans des cases. Les Italiens, c'est la mafia. Les Maghrébins, ce sont des voleurs. On nous donne une image et on continue à nous regarder à travers cette image. Le Maghrébin, c'est un délinquant, un voleur. Les Arabes sont classés. «Vous n'êtes bons qu'à ça.»

Si on veut sortir de l'image qu'on nous donne, les chemins sont barrés. Dans un endroit où j'ai travaillé, mon propre chef m'a dit : «Il ne faut pas croire que la directrice vous embauchera. Elle n'aime pas les Arabes. Sa fille est partie avec un Arabe.» Les gens pensent que l'Arabe correspondra toujours à cette image. (Djamel).

L'autre ne joue pas le jeu

Le symbole joue, le lieu symbolique aussi. Il joue avec l'autre. Mais l'autre ne veut pas jouer. La partie est faussée. Elle peut même être perdue. Français d'origine et Algérien d'origine sont pourtant condamnés à jouer l'un avec l'autre.

Ils ne veulent rien apprendre de moi :

Ils prétendent ici que, du côté de la communauté musulmane, on ne s'est pas adapté aux Français. Mais les Français auraient dû apprendre de nous. Au début, j'en souffrais. Je ne comprenais pas. On me demandait d'apprendre le français. On ne voulait rien apprendre de moi. (Zeynep).

Ils pensent qu'ils n'ont rien à apprendre de nous :

Ils ne pensent pas encore qu'un Arabe puisse être plus intelligent qu'un Européen ou un Américain. J'ai vécu des choses en ce sens. Ils n'admettent pas qu'un noir américain ou un Arabe soit supérieur en intelligence à un blanc. Ils n'admettent pas qu'on soit compétent. Même si notre travail est bien fait, ils pensent qu'ils n'ont rien à apprendre de nous. (Djamel).

Dégradation

Le regard se porte sur le passé. «Ce passé est merveilleux». Mais les choses se sont dégradées. Il n'y a plus de place. Chacun étouffe. Les groupes s'effritent. La confiance est perdue. Tout pousse à la révolte.

Je viens rechercher l'amitié de mon enfance :

Je viens rechercher l'amitié que j'ai eue dans mon enfance. J'avais des copains Français, des copains Juifs. Nous étions mélangés. Nous n'avions pas tous les problèmes de maintenant. Je suis né en 1957.

Au départ, j'ignorais ce qu'était un Asiatique. Nous étions tous parents. Nous étions tous la même personne. On ne nous insultait pas en nous disant : «Sale Arabe ou sale Juif». (Djamel).

Le Ghetto

Loin des centres ville, dans la banlieue, les immigrés constituent des ghettos. Ils finissent par s'y plaire, plongent dans l'archaïque et se replient sur eux-mêmes.

Lorsque les immigrés sont venus en France pour la reconstruire, on s'est empressé de les ghettoïser, loin des centres ville, sans penser que ces immigrés allaient avoir des enfants, qui constitueraient la génération de l'après-guerre et considéreraient la France comme leur terre natale.

Le problème, c'est que leurs racines sont toujours voyantes, vivantes, vivaces au niveau de la couleur de la peau, de la religion, des coutumes. Et l'endroit où ils vivent, c'est-à-dire la banlieue, est devenu comme un camp de concentration, avec les barbelés en moins.

Mais les habitants des banlieues ont fini par se plaire, là où on les avait placés. Ils se sont eux-mêmes repliés sur le fait d'avoir été rejetés, ignorés, reniés. Ils ont considéré le lieu où ils étaient comme un espace de regroupement pour des gens de même racine, propice pour vivre comme là-bas, en Algérie. Aussi, il n'est pas étonnant de voir les hommes en djellaba et les femmes en robe longue.

Maintenant, ô miracle !, ce n'est plus du linge qui pend aux fenêtres, mais c'est une parabole. La boucle est bouclée. Les habitants sont de plus en plus enfermés. (Alima).

Etouffement

Chacun finit par étouffer. Les jeunes plus encore que les autres.

J'ai l'impression d'étouffer :

En hiver, je fais mes devoirs. Après, je cherche mon ami. Mais où aller ? Dans les allées ? On n'a rien. Après, on rentre chez soi. C'est toujours comme cela. Tant qu'il n'y aura rien, ce sera toujours la même chose. Je ne sais pas ce qu'il faudrait qu'il y ait.

Le quartier est triste. C'est mort. Avant, c'était gai. Il y a pourtant du monde. Mais chacun s'est refermé. Les gens en ont marre. La mairie, la seule chose qu'elle fait, c'est de nous envoyer les patrouilles de police. Les policiers connaissent mon nom. Ils connaissent mon adresse par cœur.

J'ai l'impression d'étouffer. On voit toujours les mêmes têtes, les mêmes choses. C'est toujours le même squat, toujours les mêmes discussions. Ce que j'espère, c'est finir mes études et sortir du quartier. (Ahmed).

La confiance perdue et l'effritement des groupes

Il n'y a pas si longtemps, les groupes fonctionnaient en bonne entente. Aujourd'hui, la confiance a disparu. Les groupes se fragmentent et s'excluent.

La confiance perdue :

Avant, on était tous ensemble. Le soir, on se regroupait, on planait, on rigolait. Maintenant, je ne peux parler qu'avec Hosni. On n'a pas vu la dégradation.

D'autres groupes se forment. Ils excluent les autres. Il n'y a plus de confiance. On se connaît depuis dix ans. Mais, maintenant, on se sent dans un arrière-pays.

Avant, chez moi, je pouvais faire entrer n'importe qui. Maintenant non. Il n'y a plus de confiance. Les autres ne me font plus confiance et je ne leur fais plus confiance. La confiance n'a pas été trahie. Elle a été perdue. C'est cela qui gâche tout.

C'est la monotonie qui nous sépare. Ça ne plane plus. On peut rester une heure, deux heures, à se regarder dans le blanc des yeux. Il n'y a pas un mot qui se décroche. Il n'y a pas de sens. Il n'y a rien pour nous encourager. Mise à part la famille, il n'y a rien du tout. (Ahmed).

Le manque de travail et le manque de ressources

La perspective s'assombrit. Il n'y a plus de travail. Les ressources diminuent. L'immigré est la première victime. Que vont devenir les enfants ?

Les Français d'abord, les Arabes après :

Je plains la jeunesse qui va se lever. Des enfants sont nés ici. Ils s'appellent Mustapha, Kamel et Jean-Claude. Mustapha et Kamel, dès qu'ils arriveront en âge de travailler, n'auront plus de place ou seront mal payés. Jean-Claude sera mieux payé que Mustapha.

J'ai parlé avec ma femme. Si ça continue, je rentre chez moi. Si les enfants ne travaillent pas à l'école, qu'est-ce qu'ils vont faire ? Nous, on se fait du souci pour eux, pour plus tard. Même si mon fils est né ici, ils vont voir «Mohamed Basli». Ils lui diront : «Tu reviendras demain». (Ali).

Les factures te bouffent la tête :

Le sens de la vie, c'est le jour le jour. Le sens de la vie, c'est être bien dans ma tête. Lorsqu'il y a une journée complète où tout se passe bien pour les enfants, pour moi, je suis bien dans ma tête. J'ai les idées claires.

Mais les soucis d'argent nous bouffent nos journées et parfois nos nuits. Lorsqu'on a des problèmes d'argent, on ne peut pas rester calme. Les factures te bouffent la vie. Ça te bouffe la tête.

Maintenant, avec les problèmes financiers de tout le monde, chacun est dans son petit cocon. Tout le monde regarde le bout de son nez. Les gens ne s'entraident pas. S'ils s'entraident, il faut une reconnaissance perpétuelle. (Zeynep).

La haine : la révolte est à la porte

La haine se développe. Tout se mélange, haine, racisme et religion. Les repères cèdent. Sur quoi s'appuyer pour éviter le pire ? Si rien n'est fait, la révolte est à la porte.

La haine :

Ici, chez les Arabes, c'est la haine qui se développe. C'est plus grave que le racisme. J'ai peur pour mes enfants. Je suis pessimiste. La haine va se développer partout. Chez les Maghrébins et chez les Français. On nous dit : «Intégrez-vous.» Mais avec quoi ? Il faut le respect et la gentillesse.

Si tu regardes, la haine, le racisme, la religion, tout est mélangé. Ils sont mélangés comme dans une tomate ou une grenade. La façade est bonne. Mais à l'intérieur, c'est pourri.

La religion est massacrée des deux côtés. Si on regarde la religion, dans ce qu'elle dit, elle est propre. Il n'y a pas mieux que la religion musulmane ou la religion chrétienne. Je suis fier d'être musulman. Mais, des deux côtés, on l'a brouillée la religion. Ils la déchirent, se battent pour les chaises, pour s'asseoir au bon niveau, pour manger le gâteau. Les chrétiens, c'est la même chose que les Musulmans. Chacun se bat pour être plus haut. (Ali).

La révolte :

Les gens des banlieues ont une bonne raison de se battre pour demander où est leur place. En ont-ils une ? Est-ce qu'ils seront relégués, toute leur vie, à l'arrière ? On ne veut pas leur donner de place.

Dans beaucoup de cas, on a blâmé les jeunes des banlieues. Si l'on regarde Vaulx-en-Velin et Vénissieux, c'est plus connu que les banlieues de Paris. Il a fallu la violence pour qu'on dise qu'il y avait des gens qui vivaient à côté des autres. (Alima).

Petites lueurs d'espoir : choix de vie

Comme, on l'a souligné, l'espérance reste au rendez-vous. Mais, c'est pour plus tard. Dans l'immédiat, il faut faire des choix de vie qui prépareront l'avenir. Se retrouver, voyager, étudier, peut-être pardonner. Mais le pardon est difficile.

Se retrouver

La volonté de se retrouver tous les deux, avec les enfants, de se retrouver soi-même dans une solitude nécessaire, structure le projet de Faouzi et Martine, qui ont acheté une ferme dans le Jura.

Se retrouver tous les deux et se retrouver seul :

Ici, on est un peu les uns sur les autres. A la campagne, on peut être tous les deux. Le voisin est à 300 m.

Il y a une question de liberté personnelle. J'aime bien me retrouver moi-même. On a besoin de se retrouver soi-même, de se poser des questions.

Moi aussi, j'ai besoin de solitude. J'aime bien rester seule. Chacun des deux a son espace. Faouzi va être dans la chambre, en train de lire un bouquin. Moi, je regarderai la télévision. Nous avons besoin de solitude, pour nous ressourcer, peut-être pour nous remettre en question.

Tu cogites bien lorsque tu es tout seul. Réfléchir, c'est important. Pour toute décision, il faut que je cogite. Il y a tellement de décisions à prendre. On les prend ensemble, mais chacun a son opinion. (Faouzi et Martine).

Le voyage

Le jeu symbolique suppose le voyage. Le voyage change les perspectives, ouvre d'autres espaces, permet d'inventer son avenir.

Tu devrais voyager :

Là, où nous étions, les gens avaient besoin de tout, mais ils n'allaient pas chercher ailleurs. De notre côté, nous voyagions. Nous nous déplacions. Même si nous n'avions que 500 francs sur notre compte, nous partions.

Messaoud, qui est arrivé ici, en 1974, n'a jamais bougé. Je lui ai dit : «Tu devrais voyager». En lui disant cela, j'avais l'air de me moquer de lui. Comment peut-on rester dans une ville et ne pas bouger ? Il faut de l'argent pour se déplacer. Mais Kader a des moyens et il n'est

jamais parti à Paris. Il ne va même pas à Lyon. Il n'en a pas envie. (Yasmina et Nordine).

Les études

A moyen terme, les études peuvent être un bon investissement. A condition d'échapper à l'échec scolaire.

La maison ou les études :

Messaoud veut construire une maison. A quoi cela va-t-il servir aux enfants ? Ils auront des problèmes lorsqu'il faudra partager. Nous, nous ne voulons pas faire ce type d'investissement. Nous voulons aider les enfants à faire des études. Je ne vois pas pourquoi nous construirions une maison.

Les immigrés veulent investir dans le pays d'origine. Les jeunes après, ce n'est pas pareil. Ils investissent pour ne pas y vivre. La famille va se disloquer. Les jeunes ne vont en Algérie que pour les vacances. Les parents sont déchirés. Ils ont toujours eu l'idée de garder leurs enfants près d'eux. (Yasmina et Nordine).

Les études, ma roue de secours :

Mon sens à moi, c'est plutôt d'aller vers les études. Les études, c'est ma roue de secours, pour sortir d'un milieu difficile. Je vois, autour de moi, les jeunes qui n'ont pas réussi, ils traînent dehors et ne débouchent sur rien.

J'aimerais bien faire de la psychologie. Enfin, je ne sais pas trop. Je voudrais faire cela pour aider les gens en difficulté. J'aime bien aider les gens moralement.

Je ne veux pas être éducatrice. Je voudrais faire un métier qui n'existe pas. Il serait basé sur la psychologie. En même temps, il faudrait aider les gens financièrement. Je voudrais les aider psychologiquement et financièrement. (Ouarda).

L'apprentissage du pardon

Lorsque la haine s'est installée, lorsque la révolte oppose une population à l'autre, il faut être capable de pardonner pour éviter la spirale de la violence. Chez les habitants, originaires d'Algérie, cette aspiration existe. Elle ne va pourtant pas de soi.

Le grand pardon :

Le jour où finit le Ramadan, c'est le grand pardon. Dans l'année, on s'est engueulé. Alors, je vais te dire bonjour. A la fin du Ramadan, j'ai pardonné à tout le monde. Je suis fier d'en parler. Si j'ai parlé derrière quelqu'un, je lui dis : «L'autre jour, j'ai parlé derrière toi. Je te demande pardon.» (Ali).

Le pardon difficile :

Entre eux, les Maghrébins sont chaleureux. Et puis arrive une histoire. Il peut y avoir de la haine. Ils ne font rien pour en sortir. Chez eux, le pardon est très difficile.

Ils peuvent se détester pour de petites choses. Parfois, les gens sont cruels entre eux. Ils font le Ramadan et pourtant ils ne pardonnent pas. Et puis, on devrait pouvoir se pardonner sans qu'il y ait Ramadan.

Le pardon unit les gens. Il les rend plus solidaires, plus regroupés. Si le pardon n'existe pas, les gens vivent séparés.

Il m'arrive d'être témoin de disputes. Lorsque je suis à l'extérieur du problème, je vois bien que personne ne veut céder. Personne ne veut faire le premier pas. Peut-être, ils se disent que ce n'est pas leur faute. Personne ne veut être fautif. On se ment à soi-même. (Ouarda).

Parole d'un Libanais

Il est bien possible que nos deux cultures, la culture française et la culture algérienne soient faites pour s'entendre et se compléter.

Le Français d'origine est hanté par les projets, par un monde à construire. Et pourtant il est aujourd'hui, au pied du mur, incapable d'inventer son avenir. Les personnes, originaires d'Algérie, cherchent sans

cesse à remonter aux sources. Mais elles n'arrivent pas à retrouver leurs racines. Les uns et les autres seraient piégés dans leurs perspectives, parce qu'il manque à l'un ce que l'autre possède. Le projet se nourrit de la mémoire et la mémoire ne peut avoir accès aux sources que si elle s'ouvre sur un projet. Peut-être faut-il rapprocher les deux fragments séparés pour retrouver un meilleur fonctionnement symbolique où chacun retrouverait le sens perdu.

C'est sur la base de cette intuition qu'il est apparu intéressant d'interroger un Libanais, à la jointure des deux cultures, qui nous séparent. Il s'appelle Mohamad. Voici ce qu'il nous dit.

Le passé me permet de me projeter dans mon avenir :

Le sens, pour moi, c'est difficile. C'est me retrouver dans mon passé, ce passé qui me permet de trouver un plan, de me projeter dans mon avenir. C'est un va et vient. Tout ce que j'ai fait a pris sens lorsque j'ai trouvé des images du passé. Ces images, ce sont des images magiques. Je les sens par instinct. Elles me montrent ce que je pourrai devenir, faire et vivre.

J'ai monté, à la Duchère, un café-emploi. Deux ou trois ans après, j'ai été étonné de la cérémonie, organisée pour mon départ. Au moment où je devais dire un mot, j'ai compris que le café-emploi était mon café. Lorsque j'avais douze ans, mon père était au chômage. Les chômeurs allaient dans les cafés du centre. Mon père allait dans un de ces cafés. Un jour, le patron a dit : «Est-ce qu'il y a un boulanger dans la salle ?» Mon père s'est levé. Il était boulanger. Tous les matins, il partait donc faire le pain. J'y allais avec lui. J'étais stressé par le fait que mon père me prenait et m'emmenait avec lui. Je me sentais responsable de sa sortie du chômage... Le café de la Duchère, c'était la même chose. Il prenait un sens autre. Mais je me retrouvais dans mon histoire. C'était un prolongement de ce que j'avais vécu.

Il y a un grain qui peut nous emmener au paradis :

Si je veux donner une image du sens, pour moi, je ferai référence à un arbre. J'aime les grenadiers. Ce sont les seuls arbres qu'il y a chez moi. Le grenadier ne vaut pas parce qu'il est joli mais parce qu'il ne faut perdre aucun grain de ses grenades. Il y a un grain qui peut vous emmener au paradis. Eplucher une grenade et la mettre

dans une assiette, cela demande un effort. Il faut que tous les grains soient là. Le paradis, c'est cet effort que chacun doit faire pour que chaque chose soit à sa place.

Pour retrouver le sens de son existence, l'homme doit réunir les fragments séparés du même ensemble.

Etienne DUVAL
Dominicain, sociologue, Lyon

Alain CUGNO

Sens et gratuité

La quête du sens est une urgence absolue : il faut que nos vies aient un sens faute duquel nous ne parviendrions pas même à survivre. En fait l'urgence est telle que toute réflexion sur le sens survient d'une certaine façon trop tard. Sans doute passons-nous déjà les premières années de nos vies à l'élaboration du sens, sans doute est-ce cela que nous appelons s'éveiller à la conscience.

I

La quête du sens

Il y a donc un sens à nos vies et c'est dans nos vies que le combat se livre pour l'essentiel : il n'est nullement besoin d'être philosophe pour y participer. Le philosophe n'est que celui qui s'efforce de porter ces décisions à la clarté du concept. Mais c'est aussi bien une tâche nécessaire. Car si le sens est déjà présent, il n'est pas dit que tout sens convienne, il n'est pas dit qu'il suffise qu'il y ait du sens et qu'au fond peu importe lequel. Le sens ne peut opérer son œuvre vitale que s'il est assuré d'être vrai ; il enveloppe des exigences qui doivent être portées à la lumière et s'attester théoriquement. La tâche que je voudrais accomplir est donc la détermination d'une épreuve du sens chargée de lui conférer l'authenticité qu'il exige lui-même. Mon hypothèse

de travail sera que c'est dans et par la pure *gratuité* que s'accomplit cette épreuve. Ou si l'on préfère, je voudrais montrer que là où le sens accomplit vraiment la tâche qui est la sienne, là aussi il est totalement délié de tout aspect utilitaire ou fonctionnel.

Le paradoxe est flagrant. Nous serions bien en peine, en effet, de définir l'utilité dont le sens est chargé de nous délivrer, autrement qu'en disant qu'elle est ordonnée à la vie, qu'elle est sa condition de possibilité ; mais c'est la définition que nous donnions du sens. Le plus utile serait donc totalement inutile. Cependant l'entreprise n'est pas si dénuée de fondement ni de garanties ; après tout nous avons le témoignage de l'art et de ses œuvres, par qui nous savons qu'il n'y a pas de vie humaine possible sans les témoins de cette *inutilité.*

La réalisation de ce programme demande l'accomplissement d'un certain nombre d'étapes dont la première est assurément de déterminer ce qu'il faut entendre, d'une façon tout à fait générale, par *sens.*

II

Définition du sens

De toutes les définitions que l'on pourrait donner du sens, comme signification, lisibilité, compréhensibilité de ce qui se montre, aussi bien d'ailleurs qu'en allant chercher du côté des définitions qui voudraient voir en lui une orientation, comme on parle du sens d'une rivière, la moins décevante est celle qui dit qu'il y a sens là où un fragment vaut pour une totalité.

On peut le vérifier facilement. On peut dire qu'une phrase offre un sens, parce que les phonèmes qui y sont produits convoquent, pour être entendus, tout le langage. On peut montrer la même chose à propos de la musique. Quelques notes, quelques mesures, et c'est en fait la totalité de la musique qui est rendue présente, permettant à l'auditeur de dire «c'est de la musique». On pourrait multiplier les exemples, aller les chercher dans le discours scientifique ou dans la poésie. Qu'est-ce, en effet, qu'une démonstration, si ce n'est ce qui autorise le mathématicien à vérifier que, maintenant encore, il *sait ce qu'est* la mathématique (parce qu'il la reconnaît toujours là où elle est), alors même qu'il serait bien incapable de dire avec pertinence, précisément *ce qu'elle est,* si l'on entend par là déployer son essence ? Et qu'est-

ce qu'un poème, si ce n'est un texte dont la lecture autorise à dire que *la* poésie, dans toute sa généralité, existe ? Et nul critère extérieur à la saisie de *ce* poème (ou de *tel* autre) n'est capable, si ce n'est d'une manière arbitraire, de circonscrire objectivement ce qui, parmi les textes, appartient ou n'appartient pas à la catégorie de la poésie. On pourrait multiplier les exemples, mais l'important est plutôt de remarquer à quel point c'est dans l'immense décalage entre ce qui se montre et ce qui est attendu, dans cet horizon de temporalité orienté vers l'attente de ce qui va venir de telle sorte que l'imprévisible soit *comme prévu que la* totalité du sens se tient. Le sens est présent dans le fragment pour l'orienter vers la totalité dont il est le seul mode d'exploration recevable. Il n'y a de sens que là où le fragment va s'accomplir en ce qui n'est pas lui, mais est en train de venir et qui, nécessairement, est encore un autre fragment. La caractéristique majeure du sens est bien qu'il est la présence d'une totalité jamais donnée ailleurs que dans sa trace, c'est-à-dire dans ce qu'elle n'est pas.

De là résultent quelques conséquences. La plus évidente est que cette structure d'horizon qui caractérise le sens, vient en rompre l'unité et l'éclate en *différents* horizons, en différentes totalités. Si je peux reconnaître le sens au *type* d'attente qu'il ouvre en moi, c'est donc qu'il n'y a pas qu'un seul type de sens, mais une pluralité. Il importe à la notion même du sens, qu'abordant des signes sur une feuille de papier, je puisse dire et faire l'épreuve que «c'est du français» ou «c'est du castillan». C'est même plus compliqué, puisque je peux assigner de grandes strates de sens, comme le langage, la peinture, la poésie, la mathématique, etc., mais aussi repérer tout un clivage hiérarchisé qui autorise à dire, par exemple, c'est du langage, ou c'est telle langue, ou c'est tel genre littéraire etc. A chaque fois je fais jouer la caractéristique majeure du sens (le fragment vaut la totalité), mais en même temps je ne peux la faire jouer que parce qu'elle se produit dans un univers stratifié, dans toute une articulation de sens qui exige qu'il y ait une telle pluralité pour que justement le sens existe.

Ainsi le sens s'offre-t-il comme un art secret et caché, que je ne peux jamais faire apparaître pour lui-même, qui n'apparaît que dans des fragments. Mais il ne se contente pas de faire apparaître les fragments, pour les lier et les enchaîner les uns aux autres dans l'horizon de sens qui est le leur, il manifeste aussi que les horizons existent vraiment. Le sens comme totalité est vraiment quelque chose qui existe et qui se manifeste à la fois obliquement, par la médiation de la trace

qu'il n'est pas, mais aussi dans sa spécificité, distincte des autres totalités sensées et distinct du même coup des fragments où il se montre.

Cette remarque est importante dans la perspective qui est la nôtre, parce qu'elle permet dès maintenant de poser la question de l'unité possible de tous les sens. Y a-t-il un horizon d'attente qui résume tous les autres ? Y a-t-il une unité ultime *du* sens ?

III

L'unité ultime du sens

Qu'il y ait une pluralité des horizons de sens pourrait paraître assez anecdotique, voire purement technique et en tout cas très éloigné des préoccupations existentielles qui sont censées nous animer. Mais que nous attendions toujours *la suite* dans une direction déterminée, et au nom d'une pré-compréhension de ce qui va venir tout à fait spécifique ne témoigne pas seulement d'un éclatement, d'une dispersion du sens. Autre est la peinture, autres sont les mathématiques, autre encore la littérature. Aucune liste ne peut venir prétendre clore ou enfermer la richesse du tissu de la réalité où nous pouvons, inépuisablement, tendre nos réseaux de déterminations sensées. C'est là le premier résultat : *il y a une richesse inépuisable de la réalité dont témoigne le sens en sa pluralité.*

Mais il y a bien plus. Un peu comme l'organicité du corps chez Paul (autre est l'œil, et autre la main, mais c'est le même corps) sert de figure à l'unité de l'Esprit se manifestant dans la pluralité des dons, cette pluralité d'horizons atteste l'existence d'une unité pourtant «impossible». C'est *parce que* les mathématiques *ne sont pas* la poésie qu'il est possible qu'il y ait un horizon d'attente des mathématiques *et* un horizon d'attente de la poésie. Sinon tout se ramènerait à une attente indifférenciée de ce qui vient et qui ne suggérerait qu'un rapport animal au réel. Ainsi, paradoxalement, par son isolement même, la mathématique porte-t-elle la possibilité de la poésie ou, pour généraliser, chacun des horizons porte-t-il la possibilité de tous les autres.

Mais alors il faut dire : de même que l'horizon n'apparaît jamais, parce que les signes qui le manifestent ne sont que des traces, de même l'horizon des horizons, l'enjeu ultime, le sens ultime, n'apparaît jamais *si ce n'est* en chacun comme équivalent de tous les autres.

C'est donc bien l'écart d'un horizon de sens à un autre qui se porte garant de l'unicité du sens dans la pluralité de ses manifestations incommunicables les unes aux autres. Que les horizons communiquent dans leur diversité, et par leur diversité même, se constate d'ailleurs, occasionnellement, dans la rencontre entre deux horizons : la musique et la poésie dans le chant, ou la poésie et la danse (Béjart *dansant* un poème de René Char sans qu'*une* parole soit prononcée).

Chaque fragment témoigne de l'existence d'*une* totalité qu'il ne peut pas montrer, sinon dans et par son enchaînement avec le fragment suivant qui d'ailleurs doit lui être hétérogène. À son tour, chaque totalité dans sa séparation et par sa séparation d'avec les autres, témoigne d'une supra-totalité qui ne peut pas être montrée autrement que dans le surgissement de totalités séparées et uniques. C'est là la marque même de cette supra-totalité. Mais s'il en va ainsi, alors on peut bien dire que *chaque* moment de sens signale, à sa façon et au cœur même de ce qu'il est, la supra-totalité du sens, du sens ultime et unique.

Ainsi tout sens n'apparaît qu'à la vigilance la plus extrême qui se porte vers le futur immédiat de son horizon propre. Mais dans ce geste même dont il est vrai à la fois de dire qu'il ne s'ouvre qu'à un type de compréhension ou à un seul type de sens, et qu'il s'ouvre à tous les autres, *chacun d'entre nous est invité à accueillir la totalité de tous les sens possibles.*

Je voudrais montrer que c'est en cela que se manifeste la profondeur *vitale* du sens, que c'est là la raison pour laquelle nous ne pouvons pas vivre privés de sens.

IV

La profondeur vitale du sens

Il convient d'abord de rapprocher les deux résultats : la richesse infinie du sens et son éclatement au sein d'une unité «impossible». Ce rapprochement ne peut inviter qu'à reconnaître l'identité existant entre les deux termes : le réel est inépuisable en sa diversité parce qu'aucune somme ne peut en être produite. Mais cette absence de somme n'est pas simplement un point de fuite, une instance toujours différée, ou encore l'aveu d'un échec, elle est la présence même du sens en chaque horizon de sens. Cette identité entre l'inépuisable richesse «verticale» du

réel où n'en finissent pas de se déployer les horizons de sens et le décalage «horizontal» d'un horizon à l'autre valant pour cette unité même (répétant ainsi ce qu'est le sens lui-même, un fragment comptant pour le tout, sens du sens donc), on peut le nommer *profondeur*.

Mais pourquoi donc cette profondeur serait-elle intéressante ? Pourquoi sommes-nous invinciblement fascinés par elle ? Il n'est peut-être pas encore possible de répondre d'une manière satisfaisante, mais en revanche il est possible de dire que tout se joue toujours dans ce qui s'annonce et va venir, dans la temporalité du futur immédiat qui se trouve ainsi revêtu de la fonction suprême, lieu de concentration ultime de l'existence. La seule question qui compte est «Comment allez-vous ?», c'est-à-dire : «À quoi vous attendez-vous, ici, maintenant ?», «Vers quel horizon de tous les horizons êtes-vous tourné ?»

Or, ce que recouvre une telle question est l'enjeu lui-même dans tout son déploiement. L'unité impossible des horizons de sens, cet écartèlement qui les fait être et leur donne justement d'être sensé, c'est en moi qu'elle se produit. C'est dans l'intériorité d'une personne que cette impossible unité se trouve effectivement donnée. Si bien que rien ne se produit dans l'univers du sens qui ne vienne m'inquiéter : mon inquiétude est celle du monde. Dans l'apparition du sens qui est le sens lui-même se tiennent en même temps non seulement quelque chose qu'on peut nommer la manifestation, mais notre destin même. Le sens signifie qu'il n'est pas de destin individuel qui ne soit d'une certaine façon celui de l'univers tout entier ; et réciproquement qu'il n'est pas de destin du cosmos qui ne soit en fait le destin de quelqu'un. L'écart entre les horizons, c'est nous, c'est chacun d'entre nous en tant qu'il est lecteur de sens. En tant que le sens peut s'offrir à chacun, il le transforme et le consacre révélateur de la richesse du monde. Émotion dirions-nous : le sens est dans sa structure paradoxale, émotion. Admiration disait Descartes à l'article 53 du *Traité des Passions* : moment où l'événement se montre sans avoir encore dit qui il était, «avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou ne l'est pas». Le sens est lié à l'événement parce qu'il ne se contente jamais d'être simplement une signification. Il lui faut le versant objectif de la réalité pour accéder à lui-même. C'est pourquoi il importe que l'événement soit réel, *c'est-à-dire que le sens soit vrai*. N'importe quel sens rhétorique surimposé ne convient pas, ne dure pas. Il y a une exigence incoercible d'authenticité. Personne ne peut simplement ac-

cueillir un sens pour se consoler, car dans l'éclatement qu'il manifeste, l'exigence est que la réalité soit.

Alors sans doute pouvons-nous poser la question ultime du sens : pourquoi le sens est-il à ce point important, pourquoi sommes-nous incapables de vivre privés de sens et d'un sens qui soit un sens vrai ? D'abord l'admiration dit Descartes, n'a pas de contraire parce qu'elle enveloppe les deux possibilités encore indifférenciées de l'heur et du malheur. Ainsi, du même pas, dès que le sens est là, s'ouvre le plus profond désespoir et l'espérance la plus haute. Non pas que, tout me concernant, rien ne compte davantage que moi-même à mes propres yeux. S'il en était ainsi, c'est encore une fois à un destin animal que je serais appelé. C'est bien plutôt parce que mon propre destin passe mon destin, le fait éclater, lui donne une dimension que je n'ai pas.

En fait, le jeu du sens consiste à remarquer que je ne me donne pas moi-même mon existence, que je suis comme une sorte d'événement radical qui n'a pas d'autre justification que ce qui se montre devant moi dans la lisibilité du sens pour me parler de mon origine. Accueillir le sens, avoir affaire au sens, cela signifie : faire passer devant moi, sous forme d'horizons de sens, l'origine impossible à assigner qui, derrière moi, me fonde dans l'être et me tient à sa merci. Le sens fait passer l'origine devant soi. L'unité d'où je procède se montre dans la diversité du sens. Le sens est vital parce qu'il est l'existence elle-même, l'existence *apparaissant,* c'est-à-dire l'existence, vraiment.

V

La gratuité du sens

Si, comme nous le pensons, la profondeur du sens lui donne son efficacité vitale, alors il va de soi que le sens ne peut surabonder que dans la gratuité. Les caractéristiques mêmes de cette profondeur l'exigent. Ce qui n'est pas gratuit vient toujours en satisfaction d'une prévision. Il ne s'agit pas de faire fi ou non des prévisions, des programmes et des calculs. La question ne se pose pas en ces termes, elle leur est très antérieure. Il est en effet de la nature du sens, s'il est lié à l'émotion, de survenir indépendamment de toute attente qui voudrait lui assigner un lieu ou une modalité. Le surgissement du sens dans sa profondeur, cette déchirure interne qui soulève chacun d'entre

nous devant la solennité de ce que c'est que vivre, ne peut absolument pas se plier à une contrainte antérieure. Dire que la profondeur du sens est liée à la gratuité, c'est d'abord remarquer que le sens survient latéralement et non en face de mon attente. Ce sont sa liberté, son indépendance par rapport à mes attentes identifiées — mais non par rapport à ma vigilance — qui constituent comme tel le sens. Tout le sens disponible est suspendu à la grâce de ce qui vient en attente d'un fonds immémorial : il faut que ce qui se présente à moi vienne de plus loin que moi-même, me traverse, ne s'arrête jamais à moi-même pour qu'il me soit vraiment donné. C'est toujours par son versant négatif, par son bord, par sa référence à ce qu'il ne donne pas et ne montre pas — son origine, les autres horizons de sens — que la profondeur est effective et donc se montre.

Si les analyses menées ne sont pas fausses on peut indiquer trois directions qui sont à la fois celles de la profondeur du sens et celles de la gratuité. Selon la première, le sens survient de sa profondeur même. Il provient du fonds d'où tout procède, puissance gratuite qui traverse tout ce qui est pour le porter à l'existence. Augustin y a reconnu dans le *De Trinitate* la figure de la mémoire, source inépuisable aussi profonde que l'origine elle-même. La gratuité du sens s'y vit dans le dessaisissement, la dépossession, le refus de toute tentation d'agripper et de retenir. Selon la seconde ligne, le sens n'est gratuit que lorsqu'il se détermine en un horizon spécifique, moment de l'intelligence, pour reprendre les mêmes figures augustiniennes, où la gratuité du sens se fait selon la liberté du sujet qui décide de parler en son nom et de dire «Je» selon l'inutilité la plus flagrante, selon la seule liberté aussi que nous connaissions. La troisième ligne exploite l'unité paradoxale des horizons, la possibilité de recueillir l'unité de tous les horizons, leur écart. Dans la représentation augustinienne, c'est le moment de la volonté où la mémoire se porte vers ce qui n'est pas elle, comme l'intelligence se porte vers la mémoire. Pour nous, ce sera le moment où le sujet libre accueille le fonds toujours donné ailleurs, reconnaissant l'inestimable gratuité qui veut qu'un *autre* existe.

Alain CUGNO
Professeur de philosophie en khâgne

Pierre FRUCHON

Sens et vérité

Il me semble exclu que l'on donne initialement une signification précise aux deux termes inclus dans ce titre. Ils n'en reçoivent une, susceptible d'être enrichie, qu'insérés dans le cours d'une interrogation toujours susceptible d'être reprise. Si j'en ai bien compris le projet, cette livraison de *Lumière et Vie* ne prétend pas fournir un diagnostic de la modernité dans son ensemble. Elle en retient de manière privilégiée l'expérience apparemment radicale de la *contingence*, celle qui s'impose dans un monde historique dont la diversité et la mobilité sont (ou seraient) telles qu'il n'offre pas le minimum de prises nécessaires à la pensée et à l'action humaines. Sa «dureté» condamne, semble-t-il, à chercher refuge dans la «dépression» voire, chez les jeunes, dans le suicide : «tout paraît se déliter, sauf pour ceux qui, nantis en tous domaines, ont le don de vivre agréablement dans la fiction du sens».

On reconnaîtra ici, en deçà de toute technicité philosophique ou théologique, le profil d'une question que les «nantis», eux-mêmes et surtout, risque de ne pas se poser, dans un monde où, comme l'a dit Eric Weil, «il est question de tout sauf de la vérité» [1]. Peut-être verra-t-on ici le profil d'une question qui ne risque guère de trouver de réponse

1 Cf. P. FRUCHON, «Truth according to Eric Weil's Logic of Philosophy», in **Analecta husserliana**, Vol XXII, 1987, Reidel Publishing Company.

puisque, quand elle en a trouvé une, semble-t-il, dans d'autres contextes et chez certains, elle était posée de tout autre manière. Peut-être au départ chez des «nantis» mais qui en la posant cessaient de l'être et accédaient ainsi, de leur propre initiative, pour longtemps sinon définitivement — que l'on pense au Socrate platonicien, aux *Confessions* de Saint Augustin ou aux *Prédications et Traités* de Maître Eckhart — à l'existence sensée dans la vérité qui n'excluait pas, bien au contraire, le «sentiment du vide» compris cette fois comme lieu de sens et peut-être d'une présence.

Ce rappel évidemment sommaire des ressources propres à la tradition philosophique et théologique de l'Occident, celle que l'on découvrirait de nouveau à l'origine et au fond de l'hellénisme et du judéo-christianisme et qui prendraient nécessairement place dans le dialogue de chacun avec son héritage culturel ne dispenserait évidemment pas de rencontrer finalement les contributions non-occidentales, celles qui relèvent non pas de notre passé mais de notre «ailleurs» [2]. Des fruits de cette rencontre je ne peux rien préjuger. Je ne voudrais que suggérer la longueur *du* chemin à parcourir pour accéder à la position la plus radicale du problème, à l'articulation d'un monde où apparaîtraient *des* chemins.

Je voudrais donc montrer, à la lumière de la tradition philosophique qui est la nôtre et en dialogue avec elle, comment la contingence dans laquelle nous nous trouvons et qui, selon des sentiments relativement répandus, tend vers l'informe, pourrait prendre un sens qui serait vérité.

1. Ce qui engage à explorer d'abord en elle-même la notion de *vérité herméneutique,* vérité de l'interprétation, qu'il s'agisse de la lecture du roman, de celle du texte biblique, ou de l'exécution d'une sonate. Émergence d'un sens qui s'impose dans la contingence même et qui exclut ainsi que l'on se borne à vivre «agréablement dans la fiction du sens». Ce n'est pas une agréable fiction que l'on rencontre chez Balzac vers la fin des *illusions perdues* dans le «prêtre espagnol» en

2 Cf GADAMER, in **L'Art de Comprendre, Ecrits II** (dans la suite AP), Aubier, Paris, 1991, p. 18s. On lira avec le plus grand intérêt sur le même sujet, envisagé cette fois par le théologien plusieurs travaux du P Cl GEFFRÉ et notamment in **Chemins de Dialogue,** N° 2, ISTR, Marseille, p. 73s, «Le fondement théologique du dialogue interreligieux».

lequel ne se révélera que plus tard le personnage de Vautrin. Voilà ce qui conduit ensuite à :

2. montrer *la position médiane de la vérité herméneutique,* qui se situe entre deux champs, dont elle dépend autant qu'elle s'en distingue.

D'une part, non pas celui de la «conscience esthétique» ou historique telle que la conçoit, à juste titre, Gadamer, pour lequel elle se réduit au royaume de possibles entièrement séparés du monde existant mais celui vers lequel fuit l'horizon de ma perspective propre : le champ de ce qui est ou pourrait être sens et vérité dans une expérience humaine mais qui ne l'est pas ou ne l'est guère pour moi qui ne l'ai pas en fait rencontré. Limite singulièrement résistante et parfois longtemps infranchissable pour tel dialogue qui voudrait s'instaurer entre présent et passé ou l'«ici» et l'«ailleurs».

Ce qui, d'autre part, conduit à se demander si la vérité qui s'impose dans l'interprétation comme parole en situation, peut se concevoir autrement que dans ses limites, dans la dépendance qui est la sienne par rapport à une vérité qui la précède. Cela obligerait à voir en elle la manifestation, l'«application de l'universel même», l'entrée de celui-ci dans la particularité, en somme, la venue au monde de ce qui en soi est déjà vérité.

I

Sur la vérité de l'interprétation

Sans doute est-ce un fait, non seulement en Europe mais bien audelà de ses frontières, que la simple persistance de traditions ne situe pas, d'emblée au moins, ceux qui en relèvent dans un monde stable où ils auraient tout naturellement leur place et où l'existence commune serait régie et assurée par des modèles reçus, correspondant à des évidences que l'on ne saurait contester. Ce que l'on déplore ou ne dénonce pas seulement du côté des intégrismes ou des fondamentalismes qui voudraient retrouver la stabilité ou la transparence attribuée au passé en faisant front contre le vide ou le «chaos» actuel. On voudrait rendre l'autorité qu'ils ont eue aux modèles qui, dans le passé en général — dont on ne soupçonne guère qu'il a pu être lui-même singulièrement agité et que l'on oppose au présent comme la lumière aux ténèbres — ont assuré la permanence d'un ordre reconnu non seule-

ment comme protecteur mais comme véritable. Représentation d'un ordre qui risque fort de se réduire à l'image inversée du présent que l'on fuit et où on n'a aucune chance de la réaliser, à moins que ce ne soit par la violence qui ne serait pas nécessairement victorieuse.

On ne peut guère se refuser à découvrir et admettre, que ce soit sous les auspices du «positivisme» prêté par Péguy à «Monsieur Lavisse» (parfois absent de Paris quand il fallait y prendre une décision importante) ou à la lumière de l'aventure intellectuelle qui a débouché en Allemagne sur l'historicisme de Dilthey [3], la diversité des «visions du monde» inhérente à l'histoire et qui interdirait de les rassembler dans un cours unique, comme l'avaient fait non seulement Hegel mais Ranke. Que la connaissance historique se tienne dans la proximité de «ce qui est véritablement arrivé» en insistant sur l'objectivité qui soustrait sa représentation aux préjugés du présent ou qu'elle pratique finalement et peut-être de manière exclusive, en assimilant au fond la réalité à un texte, la «compréhension» conçue comme sympathie qui se met à la place de l'autre, elle ne découvre évidemment dans le passé aucun message qui s'imposerait au présent... si elle ne trahit pas ses principes. Du passé au contraire — dont elle veut restaurer l'image [4], ce qu'elle ne peut faire qu'«en imagination et en sympathie», et non dans l'audition d'un message qui concernerait le présent — elle ne veut découvrir que l'*altérité*. En d'autres termes, elle se propose par essence de reconnaître en ce qu'elle a d'unique, d'incomparable, telle période ou tel versant du passé. La compréhension ainsi entendue et pratiquée situe ou tente manifestement de situer le passé à distance du présent, dans le musée, c'est-à-dire dans le champ des possibles dont il est exclu qu'ils reviennent au présent. Reconnaissance de l'altérité comme telle, qui laisse intacte la compréhension présente de soi-même : mise en principe, tout comme le passé rendu à sa pureté, à l'abri de toute contamination par ce qui lui est étranger, cette compréhension ne saurait être modifiée ni à plus forte raison menacée par une nouvelle image du passé. Bel exemple de ce qu'est le *sens*, reconnu comme tel en son identité et dépourvu de la vérité qui le

---

3 Cf. H.-G. GADAMER, **Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique**, édition intégrale, le Seuil, Paris, 1996 (dans la suite VM) qui donne en marge la pagination de l'édition allemande des **Gesammelte Werke**, 1986, tome 1. Sur l'historicisme de Dilthey consulter dans cette traduction les p. 238s.
4 **Ibidem**, p. 183s.

rendrait au présent. Ce qui a été perçu jadis comme vérité, donnée que l'on n'oublie pas, ne peut pas, une fois évoqué dans un nouveau contexte aussi unique que son propre lieu de naissance, y reprendre autorité : il se trouve exilé dans le champ des possibles, celui des significations auxquelles leur altérité même interdit le retour au présent.

Un présent qui reste, en somme, ce qu'il était, livré, dans la compréhension qu'il a de lui-même, à la maîtrise scientifique et technique de la nature, que ne risque guère d'interroger ou de limiter le retour positiviste ou historiciste à la tradition. Retour que l'on discernerait peut-être dans l'attention croissante que les pays «développés», accordent, semble-t-il, à leur «patrimoine». Culte d'un passé, dont la diversité, si elle était prise au sérieux, ne pourrait qu'ajouter finalement à l'angoisse nourrie par celle du présent, à moins qu'elle permette de l'oublier un temps au moins en trouvant refuge au musée.

Mais peut-être n'est-il pas exclu que, dans une autre perspective, celle qui rendrait justice au passé en y découvrant le processus de la tradition, le mouvement même de la transmission, l'on reconnaisse en lui des lieux et des itinéraires de vérité. Et rien ne nous oblige à penser que notre présent, celui dont nous déplorons le vide ou le chaos, ne se trouve pas sur l'un de ces itinéraires où nous pourrions rencontrer la tradition. Et où, si nous ne la rencontrons pas, nous ne sommes peut-être pas innocents du refus ou de l'inertie qui la condamne à ne subsister que dans l'oubli. Peut-être n'en sortirait-elle que pour décevoir notre attente implicite : ne donnant immédiatement nulle satisfaction à notre demande de stabilité et d'unité, elle nous mobiliserait, dans la contingence même, par la rencontre des êtres ou des œuvres dont nous ne pourrions pas, pour ainsi dire, nous débarrasser en les reléguant par notre admiration même dans un passé protecteur. Rencontre de la tradition comme offre d'un sens qui s'imposerait comme vérité dans le présent. Telle apparaît, en son allure propre, la vérité dite herméneutique, celle de l'interprétation, dont je me bornerai à rappeler les traits majeurs et la pertinence dans un contexte de modernité où l'ignorance aussi bien que les retours de la tradition, religieuse, par exemple, peuvent prendre les formes les plus naïves ou redoutables.

Il n'est pas indifférent de noter que l'histoire même, celle des événements comme celle de la culture, opère elle-même et en elle-même comme un tri entre, d'une part, ce qui est *typique* d'une époque ou

d'une civilisation donnée, ce qui, en elle, était commun, ce qui renseigne sur elle, sans être en mesure de lui survivre et de retenir pour lui-même l'attention et, d'autre part, ce qui initialement apparu dans un contexte déterminé, s'en est libéré pour devenir l'origine d'une tradition venue depuis jusqu'à nous. Qu'il s'agisse du platonisme ou de la Bible juive et chrétienne, de la *Flûte enchantée* ou du concerto en la majeur pour clarinette (KV622), le dernier concerto de Mozart, deux traits les caractérisent selon l'herméneutique de Gadamer, dont je suis loin de retenir ici la richesse : leur universalité et leur capacité infinie parce que toujours singulière de renouvellement du sens. Une lecture, une contemplation ou une audition attentive, voire imposée par l'œuvre même ne permet pas de maintenir celle-ci dans le musée imaginaire d'où elle ne reviendrait pas nous interroger et peut-être bouleverser ou soutenir notre compréhension de l'existence. Cette universalité remarquable de l'œuvre d'art nous soustrait «à la suggestion des buts qui dissimulent le jeu dans lequel nous sommes pris —, pour nous faire «discerner la comédie et la tragédie de la vie» [5]. De plus et comme par voie de conséquence, le privilège de l'œuvre que nous reconnaissons comme «classique» [6] ne se réduit pas au fait qu'elle a traversé la contingence d'une histoire multiforme pour venir jusqu'à nous : il ne consiste pas moins dans l'assurance qu'elle nous donne ou nous suggère que nous ne risquons pas d'en épuiser l'expérience. En séjournant dans sa proximité, nous entrerons, non sans surprises, dans l'identité du sens qu'elle impose.

Ce dont Gadamer trouve une autre illustration convaincante dans la prudence, la *phronèsis* de l'éthique aristotélicienne, à laquelle se rattachent le «*sensus communis*» et le «jugement», tels que les conçoit encore au dix-huitième siècle la tradition humaniste [7]. Rendre justice au cas que représente une situation complexe, le reconnaître et le résoudre en vérité, ce n'est évidemment pas le «subsumer» en force sous des normes ou des modèles de vertu, sans qu'il ait lui-même son mot à dire. Sans doute est-ce disposer de modèles, assimilés grâce à une formation préalable, qui en permettent la lecture. Mais celle-ci se heurte précisément à la figure unique d'un cas, dont il convient, par souci de vérité, de découvrir l'exigence propre, selon la formule de Goethe,

---

5 **Ibid.,** p. 131.
6 **Ibid.,** p. 306s.
7 **Ibid.,** p. 334s, 35s, 47s.

«l'exigence de l'heure». Ce qui peut inversement conduire, avec le *summum jus summa injuria*, à la découverte que telle norme ou tel modèle montre, dans son application, que l'aspect auquel on l'avait réduit jusque là et dans lequel on l'avait fixé à part, en dissimulait d'autres.

Telle apparaît, en somme, la lecture du sens devenu vérité, lecture de la tradition au présent et lecture du présent à la lumière de la tradition qui institue le dialogue entre présent et passé, dialogue aussi du présent avec lui-même. Il ne dispense nullement d'affronter la contingence, il prépare au contraire ce qui peut en être l'accueil, c'est-à-dire finalement au-delà de toute recherche de maîtrise, la contribution au déploiement d'un monde historique dans lequel il serait question de vérité. Dialogue avec l'œuvre ou l'événement qui ferait reconnaître son droit. Satisfaction ne serait donnée ni à l'intégriste ni à quiconque aurait «le don de vivre agréablement dans la fiction du sens».

II

Position médiane de la vérité herméneutique

Sans doute ne suffit-il pas de repérer et de dénoncer chez l'un comme chez l'autre une existence humaine partagée entre deux mondes, celui de la réalité identifiée au champ d'une maîtrise à laquelle on ne cesse pas en fait de participer et celui, soit de la fiction qui console, soit d'un passé imaginaire, qui a d'autant moins de chances de parvenir au réel qu'il le condamne globalement au lieu d'en prendre la mesure. Il faut également situer le thème de la vérité herméneutique, d'une vérité essentiellement mobile, par rapport à ce qu'elle ne peut pas cesser de côtoyer et qui risque d'en nourrir l'oubli ou l'incompréhension : d'une part, pour reprendre les expressions de Gadamer, la «conscience esthétique» ou «historique», conscience de l'unicité et de la consistance propre à une œuvre ou une société qui appartient à notre passé, voire finalement rencontre d'une *altérité* avec laquelle nous n'avons pas de passé commun. «Éloignement» irréductible à l'«éloignement temporel» [8]. D'autre part, sans parcourir ici un itinéraire identique ou analogue à celui d'Eric Weil dans sa *Logique de la Philosophie,* on peut se demander si la ou les vérités qui se manifestent dans la plu-

8 **AP**, p. 18s / **G.W.**, p. 8-9.

ralité et la contingence des œuvres ne présupposent pas le choix radical de la vérité une, dont il me semble difficile de laisser le monopole à l'intégrisme. C'est assurément *une* vérité, un «*eidos*» de ce que pourrait être le fond de la détresse humaine qui vient vers nous à travers la «*Erwartung*» (Attente) de Schönberg, mais un «*eidos*» qui n'en exclut pas d'autres. C'est, par contre, avec une vérité à la fois parente et distincte de celle-ci, pour ainsi dire, avec *la vérité même* que nous confronte, par exemple dans la *Flûte enchantée,* le passage du royaume de la nuit à celui de la lumière, l'aventure et le combat dans lesquels se rassemblent tous les aspects d'une existence humaine.

1. On ne peut que souscrire à la compréhension et à la critique de la «conscience esthétique» comme de la «conscience historique» que Gadamer propose dans *Vérité et Méthode* [9], si l'on reconnaît les limites de leur pertinence. C'est évidemment verser dans une existence partagée entre deux mondes, au lieu de remettre en question les présupposés de notre modernité, de ne rencontrer, par exemple, dans les œuvres d'art dont nous pourrions faire l'expérience, que des offres de sens, non de vérité, des possibles qui, au moins pour nous, ne demandent pas à entrer dans le réel. Expérience manquée, absence ou refus du dialogue qui n'aurait pas laissé intacte notre perspective initiale. Mais il ne s'agit là que du cercle relativement restreint des rencontres que nous avons su ou aurions pu accueillir.

Tout autre devient, me semble-t-il, le statut de la «conscience esthétique» et de la «conscience historique» ou de leurs équivalents quand il s'agit d'œuvres de culture que nous ne connaissons, si l'on peut encore parler de connaissance, que par ouï-dire et à travers mille intermédiaires. Du lieu que nous occupons dans l'espace et dans le temps, lieu à partir duquel se déploie l'horizon débouchant sur l'indistinct qui exclut la rencontre, nous risquons de prendre pour mesure de la vérité ce que nous avons appris des œuvres ou des êtres que nous avons effectivement rencontrés et d'assimiler le lointain à la barbarie. Voilà ce qui, dans une perspective différente de celle de Gadamer, oblige à une *réhabilitation de la «conscience esthétique» et de la «conscience historique»*, en somme, à une *réhabilitation du possible.* Même séparé, sans doute définitivement de la réalité, au moins pour moi qui

---

9 p 99s et 238s.

me trouve à peine sur le seuil de sa compréhension, le modèle qui me reste étranger peut être à mes yeux ce que j'ai à reconnaître latéralement comme le visage *historique* et, pour ainsi dire, *local* de la *vérité pour l'autre,* le sens qui exige de lui, de l'autre même et non de moi, le passage au réel. Ce que je ne peux admettre et justifier à mes yeux qu'en maintenant dans le domaine du possible, du possible en général et non pour moi, ce qui est exigence pour l'autre.

Voilà ce que met en lumière une ontologie de la *vie créatrice,* comme celle de Dilthey : vie créatrice d'êtres, d'œuvres et de sens, c'est-à-dire d'*individualités* particulières ou uniques, dont la consistance ne se réduit pas à celle de la vérité qu'elles révèlent. Ce qui oblige à ne pas oublier de prendre en considération dans l'œuvre d'art les problèmes de construction dont elle apparaît comme la solution, par exemple, la place faite à l'«art de la fugue» dans les sonates pour piano et les quatuors de Beethoven ou, dans l'œuvre de Schönberg, les étapes traversées par la remise en question de la tonalité et l'accès au dodécaphonisme. Il importe, en somme et précisément pour ne pas verser dans l'esthétisme qui exclut l'art du champ de la vérité, d'aborder dans une perspective de *respect* la contingence, la dispersion et l'épaisseur propre à des expressions possibles de la vérité.

2. Ce qui suggère de ne reconnaître l'universalité de l'herméneutique et notamment de l'herméneutique philosophique que dans son ordre et sa fonction : il lui revient, pour ainsi dire, à l'intérieur d'une tradition que l'on habite ou que l'on a pu rencontrer, de mettre en garde, dans la compréhension d'œuvres reçues auparavant comme expressions de vérité et qui devraient ou pourraient l'être encore aujourd'hui, contre la réduction de la vérité au sens. Risque souligné même en-deçà de l'œuvre, comme le note Ricœur, par la remarque de Freud selon laquelle : «Nous avons encore trop peu de respect pour la nature qui, selon les paroles sybillines de Léonard, est pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience... Chacun des hommes, chacun de nous répond à l'un de ces essais sans nombre par lesquels ces raisons de la Nature se pressent vers l'expérience [10]. Il se pourrait, en somme, que dans la compréhension de ces raisons venues à l'ex-

10 Citation de FREUD, **Un souvenir de Léonard de Vinci,** trad fr , p 46-48, in P RICŒUR, **De l'interprétation, Essai sur Freud,** Paris, Seuil, 1965, dont on gagnera à lire le commentaire p 528-529

périence, l'interprétation et la vérité qui lui est propre corresponde à la dernière étape d'un parcours qui, faute de l'atteindre, ne parviendrait pas à son terme. Ce qui suggère inversement que, pour rendre justice à cette manifestation finale, qui peut être manifestation de vérité, il faut la comprendre, dans l'ordre même de la vérité, en unité avec ce qu'elle présuppose et qui n'est peut-être rien d'autre que la *vérité originaire.* Ce que je me bornerai à éclairer ici par deux remarques en dialogue avec Gadamer.

a. - Comme le montrent en particulier, dans *Vérité et Méthode,* non seulement l'ontologie de l'art mais les pages consacrées à l'œuvre «classique», la vérité que libère l'interprétation est celle, par exemple, d'une œuvre qui, en nous enlevant à la particularité d'une existence vouée à la poursuite de fins données, nous livre en son unité un sens du réel en totalité, confronté avec celui qu'il avait pour nous, à l'horizon ou à l'arrière plan des tâches qui retenaient explicitement notre attention. Cette unité est, sous un autre angle, à peine différent, celle dont le sens s'impose pour la raison simple que son universalité, attestée par l'expérience, lui a permis non seulement de ne pas se laisser enclore dans le contexte où il est né et de disparaître avec lui mais de se faire entendre dans de nouveaux contextes qu'il a ouvert, parfois non sans douleur, à son universalité. Il apparaît ainsi, comme semble le présumer finalement Gadamer lui-même, que *la vérité proprement herméneutique,* celle qui «advient» à la faveur de certaines œuvres et non de toutes, présuppose en son historicité l'*universalité originaire*, l'*altérité* inépuisable et généreuse de «...ce qui se signifie et s'interprète lui-même» [11].

Dualité d'étapes ou de niveaux que l'on retrouve, par exemple, en éthique. On ne reprochera pas à Gadamer d'emprunter à la «*phronèsis*» le modèle de l'«application» : application du savoir moral, des paradigmes de vertus, à un cas donné. Il s'agit bien là aussi que le possible s'impose comme vérité dans le réel, dans la vérité faite sur un cas donné. On n'oubliera pas pour autant que Kant, notamment dans la seconde *Critique,* avec la *typique de la faculté de juger pure pratique,* pose le problème de l'application à un autre niveau ou stade de discernement, que présuppose celui des situations : celui où, selon Aristote lui-même, l'alternative est radicale entre le «*deinos*» (l'être

11 Citation de Hegel, **Ästhetik** II, 3 in **VM**, p. 311.

redoutable qui met à son service exclusif les modèles de vertu dont il n'offre sciemment que les apparences) et le «prudent», de même qu'est radical pour Kant le choix entre la poursuite finalement exclusive du bonheur individuel et le service de la Loi ou, en d'autres termes, entre la perte de soi dans la contingence de la place que l'on occuperait dans l'immensité sans repos du «ciel étoilé» et l'insertion dans le monde intelligible de la Loi, dont le monde sensible serait compris comme la manifestation.

b. - Au terme de *Vérité et Méthode* [12], Gadamer reconnaît le modèle de l'ontologie herméneutique dont il vient de réunir les traits majeurs non pas dans le versant du platonisme qui identifie le beau au bien mais au contraire dans celui qui consacre son privilège sur le bien.

Correspondant, selon le *Banquet,* à l'itinéraire d'initiation que Socrate a parcouru sous la conduite de Diotime et débouchant sur la transcendance radicale du Beau, comparable à celle du Bien «au-delà de l'essence» dans la *République,* ce versant ne rendrait pas compte du mouvement inverse, au cours duquel le «trans-intelligible» se révélerait jusque dans les figures sensibles auxquelles il donnerait et dans lesquelles il prendrait lui-même forme. Problème de la manifestation, de l'application, évidemment central pour une ontologie herméneutique. Or celle-ci ne peut se reconnaître que dans l'autre versant du platonisme, qui consacre le privilège du Beau sur le Bien. Comme le veut la belle déclaration de Socrate dans le *Philèbe* (64e), selon laquelle «la vertu propre du Bien est venue se réfugier dans la nature du Beau», venue de l'intelligible ou du transintelligible au sensible, unité du modèle, qui cesse ainsi d'être «à part», et de sa manifestation.

J'inclinerais à me demander si les deux versants que Gadamer distingue dans le platonisme ne représentent pas les deux étapes successives du même itinéraire. Ne faut-il pas, pour que, de son mouvement propre, le Bien vienne, en notre expérience même, se réfugier dans le Beau, c'est-à-dire y prendre une figure effective, que nous ayons antérieurement parcouru l'itinéraire de purification, au cours duquel, identifié au Beau, il a été comme remis à lui-même et à sa causalité

---

12 **VM**, p. 502s.

propre, au-delà de toute figure dans laquellè on aurait voulu le *saisir* et comme n'étant pensable que négativement, puisqu'il n'est précisément «ni un *logos*, ni une science» (*Banquet* 211a).

Sans doute est-ce au prix de ce «long détour», qui n'exclut évidemment pas la prise en considération et au sérieux des problèmes spécifiques rencontrés à des niveaux différents par l'existence humaine, que celle-ci retrouverait ou plus exactement trouverait la voie d'un sens qui serait vérité ou, pour mieux dire, de *la* vérité qui retomberait en sens, dans la mesure où son universalité interrogerait en dernier ressort et à sa racine l'existence humaine. C'est à mon sens honorer la modernité que d'aller vers les problèmes qu'elle pose, sans omettre de poser l'unique question qu'elle risque de dissimuler. Ni plus ni moins peut-être que d'autres temps.

Pierre FRUCHON
Philosophe, Bordeaux

Pascal MARIN

Le Christ, la vie et la mort du sens

Là où il y a de l'homme, il y a du sens : voilà un lieu commun de l'expérience humaine. Étant donné l'événement «Christ», la question qui se pose alors n'est-elle pas : «Le Christ, Parole de Dieu, né, mort, ressuscité, s'engage-t-il lui-même, et, si oui, de quelle manière, dans l'économie du sens ?» Telle est l'interrogation, que nous voudrions porter dans ce qui suit. Et nous prendrons comme point de départ cette présence, universellement attestée, du sens, à l'univers humain.

I

Du sens et des mondes

«Sens» est un mot plurivoque. Nous écartons d'emblée toutes les acceptions techniques de ce terme. Et, dans une première approche, nous entendrons «sens» en son acception la plus générale : ce sens dont relève le «sens des mots», le «bon sens», le «non-sens», le «sens de la vie». Mais, pour ne pas se laisser piéger par l'évidence aveugle de l'usuel, il faut associer tout de suite à «sens» un autre mot, par lequel discrètement le sens de «sens» se signale ; il s'agit du terme «monde». Le monde, c'est-à-dire, non pas la terre, ou l'univers, mais justement la totalisation de ce qui fait sens pour l'homme. «Monde», ou «monde du sens» : cette construction, cette réalité idéale, cette fiction, dont s'accompagne la vie en sa dimension proprement humaine. «La

pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est formateur de monde», déclare ainsi Martin Heidegger [1]. L'homme est parmi les vivants, celui dont la vie ne va pas sans monde, pourrait-on gloser. Ce monde, dont la matière première est le sens, assemble, en une superstructure, des réseaux de significations, des perspectives d'action, des savoirs, des valeurs etc. «Monde», c'est là, pour l'homme, tout à la fois, l'espace de sa liberté de mouvement, comme de l'air pour une respiration intérieure, mais c'est aussi une protection contre la trop cruelle réalité : à cet égard, tout monde en tant que monde relève de l'enchantement. «Pour *l*'homme», disions-nous, «pour *un* homme», faudrait-il plus précisément dire. «Monde» est désormais un mot qui se conjugue au pluriel. Si autrefois, il fut peut-être un temps, dans l'Empire romain puis l'Occident chrétien latin, où un unique monde rassemblait la communauté humaine et lui assignait sa place au sein d'une harmonie universelle, le terme «monde» pouvait alors se dire au singulier et s'identifier avec le mot «univers». Et c'est sans doute une conséquence de l'«individualisme moderne», que l'éclatement d'un monde en une multitude de mondes. De la sorte, on parlera aujourd'hui couramment, et cela ne surprend personne, du «monde des artistes», du «monde de la terre», du «monde associatif», du «quart-monde». Mais il faudrait descendre encore vers le particulier, pour toucher à l'individuel. Chacun, étant donné son histoire, sa sensibilité politique et religieuse, sa position familiale et sociale, ses intérêts culturels, etc., évolue en un «univers» de sens qui lui est propre. Et la difficulté moderne du «bien faire l'homme» consiste peut-être, pour l'individu, à pouvoir bâtir une unité de vie malgré des mondes d'appartenance différents. L'univers personnel du sens est œuvre de la créativité individuelle, laquelle sait construire une cohésion originale et dynamique avec des éléments hétérogènes. Mais la tâche est parfois quasi impossible. Et beaucoup vivent leur inscription dans divers mondes sous le mode de l'éclatement et de la dispersion. Or la difficulté du défi, véritablement humain, de l'unification du sens, fait le beau jeu de tous les phénomènes sectaires. Les sectes ne proposent-elles pas, en effet, l'intégration de toutes les dimensions de la vie ? Elles offrent à leurs adeptes cette totalisation du sens, au prix d'une illusion — *il n'y a qu'un monde vrai, le nôtre ; à l'extérieur sont les*

---

1 **Dans un cours du semestre d'hiver 1929-1930.**

ténèbres — et au prix du sacrifice majeur, celui de l'existence individuelle. Secte ou pas, tout monde a néanmoins ses limites. Certaines lui sont conscientes : ce sont les «sens interdits» de ce qu'il n'y est pas «sensé» de penser ou de faire. Mais le fait d'un monde est bien plutôt de pas connaître ses limites. Le «monde du travail» a-t-il réellement conscience d'un autre monde, que pourtant il côtoie, «le monde du chômage» ? Un monde ignore naturellement ses autres, peut-être en vertu de cette matière dont il est fait, le sens. En sa nature de visibilité mentale, le sens occulte, en effet, ce qu'il ne voit pas et rabat ainsi l'horizon sur l'évidence qu'il forme. Espace de liberté, protection, le monde du sens se fait alors prison. Or, première manifestation de l'événement christique : perçant le glacis du sens, voilà que retentit, d'au-delà le monde et sa clôture, un avertissement évangélique...

II

«Vous n'êtes pas des mondains !»

Parlant du monde et des disciples, l'évangile de Jean, en particulier au chapitre 17, formule un paradoxe : «eux sont dans le monde (17,11) ; ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde (17,14)». La question que cette double affirmation nous pose est la suivante : «comment peut-on être *dans (èn)* le monde, sans être *du (èk)* monde ?» Selon la perspective précédemment ouverte par l'analyse du concept de «monde», une interprétation se dessine : *le disciple est homme, il est donc bien «dans» le monde, — en termes modernes, dans un monde —, mais il n'est pas «du» monde, autrement exprimé, il n'est pas un «mondain».* Le disciple est celui qui accueille la Parole venant de Dieu, laquelle transgresse les clôtures du sens, jusqu'à rejoindre le cœur des Juifs, comme celui des Païens. Cependant la «mondanité» dont il s'agit alors, ne s'entend bien entendu pas au sens habituel du «grand monde», avec son sévère contrôle des critères d'appartenance, avec ses règles du «bon goût» et de l'étiquette, avec ce qui y est permis de dire et de faire. Mais ce qui est en jeu dans la mondanité de tout monde, apparaît déjà dans celle du «grand» : la sélection des admis, la prévalence d'un modèle strict de comportement, l'exclusion de ceux qui y contreviennent. Tout monde est menacé de mondanité. Il y a, — qui n'en a pas connu ? —, des mondanités étudiantes, professionnelles, familiales, et aussi, ne les oublions pas, des mondanités religieuses... Or l'événement Christ, où s'accom-

plit l'universalisation de la Promesse à toute l'humanité, s'adresse à chaque homme, en particulier, quel que soit son monde, pour lui dire : «tu n'es pas un mondain ! ton visage ne peut se perdre dans le masque d'aucune mondanité !» Il est, à cet égard, une étrange association, que l'étymologie fait apparaître : le terme «monde» en latin (*«mundus»*), comme en grec (*«kosmos»*), est doté d'un double sens. Outre le sens attendu, il dit également «la toilette, les ornements, la parure». Il semblerait donc que la tendance d'un monde à dériver en mondanité, tendance à la prévalence «cosmétique» du masque mondain sur le visage réel, soit inscrite, sagesse sédimentaire, dans la langue même. Quoiqu'il en soit, la Parole est mortifiante pour le sens en sa clôture mondaine, elle lui signifie sa limite : *non, le sens ne parviendra jamais à se constituer en un tout absolument suffisant !* Et la contradiction, qui habite tout monde dans sa geste de clôture, ou d'absolutisation, se révèle : un monde, c'est un particularisme qui se prend pour l'universel. Quant à l'universel, il est du côté de Dieu ; tout homme y est inscrit, là est sa vérité. L'unique «chose commune», où l'humanité entière connaît sa cohésion, est une «chose» absente des mondes humains, c'est Dieu. Et l'acquisition de cette force cohésive ne procède pas du sacrifice des existences individuelles, elle ne s'achète par aucun sacrifice, elle est gratuite ; c'est, bien au contraire, de cette source d'universalité, que chacun reçoit la vie, la créativité, la liberté. En Dieu, tous peuvent devenir fils, filles, et frères et sœurs, les uns des autres. Tout mépris de Dieu, lucide ou aveugle, individuel ou collectif, profane ou religieux, s'accompagne du sinistre cortège des manquements à la fraternité universelle. Tout refus de la fraternité universelle procède d'une atrophie de cette capacité d'accueil de la différence, capacité qui s'accomplit dans l'ouverture au Tout-Différent, Dieu, et que l'on nomme «la foi». Toute atrophie de cet «instinct théologal», qu'est la foi, a bien souvent une autre face, l'hypertrophie du sens en sa clôture mondaine. Le sens total séduit, mais aussi il divise : les mondes sont engagés dans une guerre sans fin. Or l'événement christique, par delà les univers particuliers, appelle «des hommes de toute race, langue, peuple et nation» (Ap 5,9) à la communion ; il réduit ainsi à néant les prétentions du sens à la pérennité : les royaumes humains du sens n'ont pas les promesses de la Vie éternelle. Contrairement à l'homme qui le produit, lequel est, lui, héritier des promesses de Dieu, le sens est marqué de finitude, il est voué à la mort.

III

La mort du sens

Le «sens», cet «incorporel à la surface des choses» [2], est vital à la vie de l'homme. Or, au travail de la lecture, si l'Évangile se révèle être une source infinie de sens, il se place néanmoins en maints passages du côté de sa mortification. C'est ainsi que Matthieu célèbre la pauvreté en esprit, dans une première béatitude, que l'on pourrait restituer de la sorte : «Heureux, les pauvres du sens, car le Royaume des Cieux est à eux» (Mt, 5,3). Chez Jean, il est demandé au «maître», au savant, au spécialiste du sens, Nicodème, de renaître «d'en haut» (Jn 3,1-9). Et Nicodème se méprend-il tout à fait sur les paroles de Jésus, alors qu'il comprend cette renaissance nécessaire comme un retour à l'état d'enfant ? L'Évangile ne promet-il pas le Royaume à ceux qui sont «comme des enfants» (Mc 10,14) ? Or l'enfant est certes engagé dans une intense activité de construction du sens, mais il est aussi celui pour qui le sens n'est pas arrêté, et demeure au contraire en suspens. A l'autre frontière de la vie humaine, le malade, ou le vieillard, expérimentent la déchirure du sens, sa fragilité, la menace de son effondrement. Cette étape ultime de la vie est visitée par le Christ en Croix, dans une authentique épreuve de la faillite du sens, dont témoignent ses dernières paroles : «Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?» (Mt 27,46 ; Mc 15,34). Mais lorsque le sens chute, ayant ainsi perdu l'attribut le plus manifeste de son humanité, l'homme déchoit-il pour autant de cette humanité, jusqu'à rejoindre un niveau inférieur du vivant, que ce soit l'animal, ou la plante ? Il faudrait ici se souvenir, que le mot même de «sens» recèle plusieurs niveaux de signification, et qu'il rassemble en lui les différents «ingrédients» du composé humain. Pascal distinguait en l'homme trois ordres, les corps, les esprits, et la charité : «la distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle» [3]. Or si le terme «sens» est bien, dans son acception principale, de l'ordre des esprits, il est aussi, dans l'ordre des corps,

2 G. DELEUZE, **Logique du sens,** Paris, Les éditions de Minuit, p. 30.

3. B. PASCAL, **Les pensées,** n° 793, édition Léon Brunschvicg, Paris, G.F., p. 291

le «sensible», et dans l'ordre de la charité, un «aller vers», une direction, quelque chose touchant à la relation interpersonnelle. Lorsque l'esprit défaille, que reste-t-il à l'homme ? Son corps et l'ordre supérieur de la charité, où il est inscrit en tant que communion aux autres et à Dieu. Là réside la Vérité originaire de l'humain, quand bien même cette communion est ruinée par le péché individuel et collectif. Jusque dans l'extrême révolte, la violence meurtrière, l'enfermement intérieur, l'homme atteste par sa solitude, son désespoir et sa dérision, d'une persistance de la vérité perdue. Au Calvaire, le mauvais larron parle aussi, à sa manière, du «Royaume» : il crie son absence. Quant au Christ, se «vidant» du sens, il ne tient plus qu'à un corps, où la solitude redouble : «Mon Dieu, Mon Dieu». Chez Luc, le sens est également «lâché», mais comme abandonné au Père : «Père, entre tes mains, je remets mon esprit» (Lc 23,46). Chez Jean, c'est le corps souffrant, altéré, qui appelle : «j'ai soif» (Jn 19,28). A la frontière de la mort, le sens s'évanouit, la relation persiste. L'enfant de Bethléem était déjà, véritable enfant, pauvre en esprit, mais aussi en quelque sorte «logé» au cœur d'une large solidarité humaine, une communion ouverte, par les Mages, à l'universalité des nations. A Bethléem, comme au Calvaire, le Christ n'est pas le témoin optimiste et sûr de lui d'un sens infaillible, il est le champ où se fonde, de Dieu à l'homme, une alliance nouvelle. Quant au Maître des discours et paraboles, il n'a cure de transmettre un corpus cohérent de lois et principes. Convoquant, par le paradoxe et l'image, la chair des mots, il enseigne sans jamais enfermer dans la prison du sens. Par le refus, que lui opposent les scribes et les «écoles» pharisiennes et sadducéennes, l'Évangile donne à percevoir comme une pente naturelle aux savoirs religieux : l'autosuffisance et la rupture d'un lien vivant à Dieu et à l'actualité de Sa Création. Le sens, dans sa complétude, y vient à tenir lieu de la réalité. La Parole du Christ, à l'inverse, ne travaille pas à une institution du sens, mais elle le replace bien plutôt dans la dynamique créatrice et instituante d'une relation à Dieu et au prochain. C'est là un des aspects, et non des moindres, du «renversement évangélique». Par conséquent, une entreprise, qui viserait à fixer le sens en l'assurant du côté de Dieu, ne pourrait que difficilement se revendiquer de l'Évangile. C'est pourquoi l'adjectif «chrétien» est d'un usage si délicat.

IV

Le Christ et les institutions «chrétiennes»

Le théologien allemand Rudolf Bultmann, dans un article publié en 1948, «Humanisme et christianisme», s'interroge sur l'emploi de l'adjectif «chrétien» : «Il n'y a, dit-il, pas de science chrétienne, ni de morale chrétienne. Il n'y a pas de programme politique ou social de la foi chrétienne. Il n'y a pas d'art chrétien, d'éducation chrétienne, de pédagogie chrétienne, d'humanisme chrétien.» [4] Bultmann voudrait-il par là nier l'existence, au passé comme au présent, d'œuvres politiques, sociales et culturelles, référées de diverses manières au christianisme ? Non, et ce serait refuser l'évidence même : l'Évangile a été et demeure pour l'esprit de l'homme un ferment ; les Églises, et de «grands chrétiens», ont su imprimer un sens spécifique à de multiples œuvres et ils continuent de le faire. Ce que vise, selon nous à juste titre, Bultmann, c'est qu'il n'est pas véritablement de «sens chrétien». Le sens n'est pas d'abord «chrétien», il est fondamentalement humain. Et tenir cela, ce n'est pas dévaloriser les œuvres «chrétiennes», c'est néanmoins reconnaître que leur référence au christianisme ne les installe pas dans une position, par rapport à l'absolu, fondamentalement différente des autres œuvres humaines : comme celles-ci, elles sont imparfaites et affrontées à la pluralité. Les multiples formes d'éducation «chrétiennes», par exemple, travaillent, chacune légitimement, à l'édification d'une diversité d'«esprits chrétiens». Si toutefois le propre d'un «humanisme» est bien de considérer l'humanité de l'homme du point de vue des œuvres de son esprit, le christianisme ne peut alors se réduire à un «humanisme». Tout humanisme, en effet, est désemparé devant ce qui met en échec l'esprit humain : la folie, la souffrance, la mort. Or ces réalités affectées de non-sens sont précisément celles qui revêtent une dimension profondément «christique». L'humanisme lui-même peut-il rendre raison de cette folie qu'est l'amour évangélique, la «charité» ? Est-il à même de comprendre ce principe élémentaire de l'humain : «ce qui est fait par amour s'accomplit toujours par-delà

4 R. BULTMANN, «Humanisme et christianisme», dans **Foi et compréhension**, Paris, Seuil, 1970. La traduction française omet curieusement la proposition concernant la politique et le programme social : *«Es gibt weder ein politisches Programm noch ein Sozialprogramm des christlichen Glaubens»* ; **Glauben und Verstehen**, 9e Auflage, Tübingen, Mohr, 1993, II, S. 137.

bien et mal» [5] ? «Bien et mal» : dans l'aphorisme nietzschéen, il n'est toutefois pas question de réalité, mais de jugement de valeur ; celui qui aime n'est pas arrêté par ce qu'il estime «bon» et «méchant», il aime en outrepassant les frontières de ses propres «valeurs», ainsi pourrait-on interpréter Nietzsche. Comme le sens, la valeur est entachée de finitude. Les valeurs sont par essence «relatives». Et parler ainsi, ce n'est pas prôner le «relativisme», un «tout se vaut» aussi facile qu'erroné. Dire les valeurs «relatives», c'est signifier leur subordination à l'ordre *relationnel* de la charité. Aussi l'expression de «valeurs absolues» est-il une contradiction dans les termes. Au philosophe Gabriel Marcel, lequel voulait obtenir l'interdiction d'une pièce de Jean-Paul Sartre, au nom justement de ces fameuses «valeurs absolues», Albert Camus répondra par un usage plus prudent du terme «valeur» : «M. Marcel veut défendre des valeurs absolues, comme la pudeur et la vérité divine de l'homme, alors qu'il s'agit de défendre les quelques valeurs provisoires qui permettront à M. Marcel de continuer à lutter un jour et à son aise, pour ces valeurs absolues» [6]. Une «valeur absolue», c'est encore du sens qui se prend pour la réalité. Toute valeur est, en tant que valeur, fruit de l'humaine évaluation, c'est-à-dire, provisoire, et abolie par l'absolu divin de la charité. «La charité ne passe jamais. Les prophéties ? elles disparaîtront. Les langues ? elles se tairont. La science ? elle disparaîtra. Car partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie. Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra.» (1 Co 13,8-10) La bonne nouvelle du Christ, mort et ressuscité, n'est pas l'effrayante perspective de l'éternisation des mondes humains du sens, mais c'est, que là où le sens s'efface, l'amour seul a désormais lieu d'être : c'est la pâque du sens.

Pascal MARIN
Dominicain, professeur de philosophie
à l'Université Catholique de Lyon

5 F NIETZSCHE, **Par-delà bien et mal**, § 153, **Œuvres Philosophiques Complètes**, Paris, Gallimard, p. 92.
6 A. CAMUS, **Œuvres Complètes, Actuelles I**, «L'incroyant et les chrétiens», Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 373 Il s'agit d'une conférence faite au couvent des dominicains de Latour-Maubourg en 1948.

François ROLLIN

Chronique de Morale

TROIS RÉFLEXIONS AU SUJET D'«EVANGELIUM VITAE» (I)

La 11e Encyclique du Pape Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, a été publiée le 25 Mars 1995. Applaudie pour sa dénonciation vigoureuse de certaines dérives et pour l'exposé dynamique d'un projet de société fondée sur le respect de la vie humaine, elle a frappé, à une époque dont on connaît les violences, par l'accent de sincérité passionnée qui la traverse et l'inspire. On ne peut pour autant ni ignorer les réactions critiques importantes qui, malgré cette connivence de fond, se sont fait entendre sous des formes diverses jusque dans bien des milieux partageant pourtant le même souci profond de l'humain, ni l'indifférence assez large qui semble avoir assez rapidement prédominé dans l'opinion publique. On a choisi ici de revenir sur trois des aspects qui ont particulièrement heurté cette dernière, - la sévérité du diagnostic porté sur nos sociétés modernes, le traitement moral des questions posées, les rapports entre les législations civiles et la morale catholique -, et sur les questions qu'ils ne laissent pas de poser.

I

LA SÉVÉRITÉ DU DIAGNOSTIC

Le premier de ces aspects est la «sévérité» extrême du diagnostic porté sur nos sociétés contemporaines. De fait, il est difficile, à la lecture d'un tel texte de ne pas se remémorer les paroles par lesquelles Jean XXIII ouvrait solennellement, il y a quelques 30 ans, le 2e Concile du Vatican : «Il arrive souvent, disait alors le Pape, que dans l'exercice quotidien de Notre ministère apostolique Nos oreilles soient offensées en apprenant ce que disent certains qui, bien qu'enflammés de zèle religieux, manquent de justesse, de jugement et de pondération dans leur façon de voir les choses. Dans la situation actuelle de la société, ils ne voient que ruines et calamités; ils ont coutume de dire que notre époque a profondément empiré par rapport aux siècles passés; ils se conduisent comme si l'Histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre et comme si du temps des Conciles d'autrefois tout était parfait en ce qui concerne la doctrine de l'Église, les mœurs et la juste liberté de l'Église. Il nous semble nécessaire de dire Notre complet désaccord avec ces prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, comme si le monde était près de sa fin...».

Bien entendu, il ne s'agit pas de figer l'Histoire ! En 30 ans le monde a continué à changer et nul ne niera la gravité des problèmes posés aujourd'hui. La terrible et multiple réalité du mal reste, hélas, suffisamment présente pour justifier l'appel lancé à tous les hommes, chrétiens ou non, à se mobiliser contre lui. Personne ne refusera davantage de reconnaître la présence, au sein même de nos sociétés, de ces tendances égoïstes et meurtrières qui courent à travers toute l'histoire pour y produire aujourd'hui comme hier, sous des formes qui peuvent changer, ces oeuvres

de mort que nous constatons sans même pouvoir les énumérer toutes: égoïsme individuel ou collectif, volontés de puissance, exploitation des personnes, nationalismes exarcerbés, guerres résurgentes, purifications ethniques diverses, terrorisme, criminalité, fractures sociales de tous ordres exclusions, chômage, drogue, sida, etc ..

Il n'en reste pas moins que, - comparés à la façon presque furtive de rappeler les innombrables dévouements déployés pour améliorer la condition de l'humanité souffrante, à la place restreinte faite au rappel des efforts quotidiens accomplis par d'innombrables personnes pour construire un monde humain, à la parcimonie avec laquelle sont évoqués les progrès, pourtant considérables et parfois extraordinaires, accomplis de nos jours au service de la vie des hommes, dans les domaines multiples de la recherche, de la médecine, de la sécurité et du service social, de la prévention, de la guérison, etc. dont le rappel honnête aurait pu équilibrer et rendre plus juste le tableau d'ensemble -, le soin mis par le document pontifical à énumérer les menaces contre la vie, à souligner les «ombres» du monde actuel, à donner aux «tendances» évoquées ci-dessus une consistance et une ampleur maximales, tout comme le mixage subtil de désignations précises portant sur des comportements repérables et d'extrêmes généralisations concernant la diversité multiple des causes et des conséquences, assombrit le tableau esquissé. En effet tous ces éléments semblent organisés de manière à donner l'impression que notre monde, et tout particulièrement les démocraties occidentales modernes, sont la proie d'une véritable «conjuration» contre la vie, d'une effrayante «culture de mort» puisant à toutes sortes de sources et prête à tout emporter. On peut malheureusement craindre qu'un tableau noirci à ce point soit davantage apprécié de lecteurs déjà portés à ne voir que le mal d'une «modernité» honnie, et friands d'en inventorier toutes les tares, que d'esprits plus épris de justesse et de mesure qui, - bien des réactions l'ont fait comprendre -, auraient sans doute été mieux disposés, par une analyse plus objective et plus nuancée, à recevoir le reste du message...

II

LE «TRAITEMENT MORAL» DES PROBLÈMES

D'autres questions sont soulevées par le «traitement moral» des problèmes rassemblés sous les deux titres génériques d' «avortement» et d' «euthanasie» et placés au centre même de l'Encyclique.

La première porte précisément sur la **focalisation** de celle-ci sur des conduites qui, malgré une gravité que personne ne conteste, restent tout de même «limitées» par rapport à la multitude si effrayante et beaucoup plus rapidement évoquée par l'Encyclique des autres comportements meurtriers qui continuent, et sur une échelle beaucoup plus grande encore, à blesser, mutiler, handicaper et tuer sur notre planète tant de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. À cette question, on le sait, Jean-Paul II répond en soulignant la radicale gravité de ces conduites, signes à ses yeux de la décadence d'une culture et d'une société qui, - en n'assurant plus, jusque dans ces domaines particulièrement fragiles du début et de la fin de l'existence, le respect inconditionnel de la vie humaine -, lui paraissent se mettre en contradiction avec les valeurs fondamentales qui les ont fondées en même temps qu'avec la «morale universelle».

C'est pourtant la **radicalité** même d'un tel jugement qui à son tour pose d'autres questions à tous ceux qui n'acceptent pas de voir soupçonnée, - parce qu'ils n'adoptent pas exactement les mêmes positions que l'Église catholique sur ces problèmes concrets particulièrement difficiles et douloureux -, l'authenticité de leur attachement à des «principes» dont ils sont les premiers à reconnaître l'importance capitale et à s'inspirer pour conduire leur action dans les situations historiques où ils se trouvent.

1. Évidences premières, incontestables et communes

Aucune des sociétés démocratiques modernes ne conteste, en effet, l'attitude fondamentale **de respect suprême dû à chaque homme** qui, - constituant dans la Bible, sous le nom de «justice», l'âme même de la morale judéo-chrétienne -, reste encore aujourd'hui, malgré les déficits inhérents à toutes les réalisations humaines, l'axe organisateur de leur morale. Respect fondamental de l'homme, englobant tout ce dont celui-ci a besoin pour se construire progressivement : sa vie physique d'abord, base même de tous ses autres droits, biens et possibilités, et, au-delà de cette vie physique, tous les autres «biens» (conscience, liberté, vie relationnelle, ressources économiques, etc...) nécessaires à l'épanouissement de son humanité. Respect fondamental dont ces sociétés se reconnaissent toujours la charge d'assurer concrètement, à travers la diversité des situations historiques, les exigences diverses, - au premier rang desquelles s'inscrit évidemment, déjà formulé de façon nette et concise dans le précepte biblique du «Tu ne tueras pas», **l'interdit majeur du meurtre.**

Ceci permet de souligner d'emblée que, dans la perspective biblique et chrétienne, le «meurtre» est essentiellement, non pas un péché contre «la vie», mais un péché contre «l'homme», contre «l'homme concret», contre la «personne» et la justice qui lui est due. Pour le dire en d'autres termes, la «valeur» fondamentale que le précepte biblique entend préserver et défendre ici n'est pas, - comme certaines façons de s'exprimer, jusque dans l'Encyclique elle-même, sembleraient parfois le suggérer -, cette réalité - présente au milieu du monde et si extraordinaire que bien des traditions l'ont auréolée de «sacré» - qu'on appelle «la vie». Il ne s'agit même pas, prise en elle-même, de cette dimension biologique du corps humain dont la médecine peut aujourd'hui analyser de mieux en mieux le fonctionnement complexe et à laquelle nous pensons spontanément quand on prononce l'expression de «vie humaine». En réalité, la «valeur» fondamentale qu'il s'agit, dans la perspective biblique, de protéger, de respecter et de servir, - celle qui inspire le précepte du «tu ne tueras pas», lui donne sens, le justifie, le fonde et l'éclaire -, c'est **l'homme lui-même** et ses droits fondamentaux, seule réalité du monde visible à être reconnue comme sacrée par la foi chrétienne.

Aussi bien est-ce dans le mouvement même de ce respect fondamental de l'homme concret et de ses droits que le **précepte du «tu ne tueras pas»** vise - pour le condamner radicalement parmi la multitude des comportements repérables dans les sociétés humaines - celui-là même, précis et déterminé, que nous appelons aujourd'hui le «meurtre». Meurtre qui consiste à ôter à un individu humain, contre sa volonté et de façon moralement injustifiée, l'un des plus importants parmi les biens fondamentaux qui lui appartient de droit puisqu'il se trouve à la base de tous les autres : à savoir la «vie physique» qui est la sienne et qu'il lui revient

de gérer lui-même, de façon personnelle et responsable, dans la perspective du projet de Dieu. Même si - en soulignant ainsi l'importance de «ce» droit fondamental de toute «personne humaine» et du «respect» qui lui est dû, ce précepte projette par le fait même sa lumière sur un domaine plus vaste -, il ne faut pas oublier que, directement et de façon précise, c'est sur «ce comportement-là et celui-là seul» que l'interdit biblique fait tomber sa condamnation. Sous cette forme précise, il est clair, comme l'Encyclique le souligne effectivement (n° 57), que l'interdit inconditionnel du meurtre constitue le fondement même de toute vie sociale. Il n'est que juste d'ajouter qu'il est effectivement tenu pour tel dans toutes les sociétés modernes, même si, hélas, il n'est pas respecté par tous les individus qui s'y trouvent.

Pourtant, aussi fondamentaux et véritablement fondateurs qu'ils soient de la société, les deux grands principes qui viennent d'être ainsi évoqués, le respect suprême dû à tout homme et l'interdit absolu du meurtre, ne suffisent pas à éclairer tous les chemins de l'homme. Dans une existence qui est loin en effet d'être le long fleuve tranquille dont nous ne cessons de rêver, la complexité des choses, les dangers de toutes sortes, l'injustice et la violence, l'erreur et le malheur tiennent suffisamment de place pour que bien des situations surgissent dans lesquelles la vie humaine se trouve mise en cause d'une manière qui pose bien d'autres problèmes difficiles, qu'il serait erroné et dangereux de confondre avec le précédent (3), et qu'il faut pourtant tenter de résoudre de la manière la plus juste possible.

2. Les questions posées depuis longtemps dans le domaine des conduites de défense

C'est le cas, entre autres, de ceux qui se posent depuis toujours **dans le champ des comportements défensifs** que l'homme, au cours d'une existence marquée par la précarité, est amené à adopter pour faire face, dans le cadre de sa vie privée comme dans celui de la vie collective, aux menaces diverses susceptibles de peser sur sa vie, sur celle de ses proches ou sur les biens fondamentaux nécessaires aux uns et aux autres. Fondés sur un droit inscrit dans son statut créationnel lui-même, ces comportements conservent leur légitimité fondamentale lors même que ces menaces ont leur source du côté de ses semblables eux-mêmes (cf Enc. n° 55).

Dans ce dernier cas pourtant, il est clair que, pour rester authentiquement humains, les comportements défensifs adoptés doivent tenir compte du fait que ceux contre lesquels ils sont déployés sont, eux aussi, des «sujets humains», possédant, de par leur nature même, les mêmes droits fondamentaux que tous. C'est la raison pour laquelle tous les peuples - en utilisant des procédures qui ont varié selon les époques, les contextes et les cultures - se sont efforcés **de réguler ce droit fondamental des individus à se défendre vis-à-vis de leurs semblables**. Et on sait l'effort tout particulier déployé dans la tradition juive et plus encore dans la tradition chrétienne, pour, sans jamais en nier la légitimité fondamentale, en «humaniser» toujours davantage l'exercice.

Le problème prend cependant une acuité nouvelle dans certaines situations où il apparaît impossible de sauver sa propre vie ou celle de ses proches sans adopter **des conduites défensives extrêmes,** mettant en péril la vie de ceux qui font peser ces menaces et allant, s'il le faut, jusqu'à la supprimer. On comprend qu'il soit particulièrement crucial pour des chrétiens se réclamant d'un Évangile dont on sait à quel point il souligne la nécessité de respecter l'autre, et se trouvant, en fait, devant l'al-

ternative de sauver leur vie et celle de leurs proches en sacrifiant celle de leurs «agresseurs», ou, pour épargner ceux-ci, de sacrifier la leur.

On ne peut donc s'étonner que, devant un problème comme celui-là, la **communauté chrétienne ait hésité** et que des opinions diverses s'y soient manifestées et, parfois, affrontées. Spontanément, en effet, beaucoup, parmi les croyants, ne pouvaient qu'être portés vers la deuxième attitude. Soucieux de rester fidèles à l'esprit d'un message faisant appel à la douceur, au pardon et au sacrifice - gardant les yeux fixés sur l'exemple du Christ lui-même livrant volontairement sa vie pour le salut de tous -, se rappelant le précepte biblique du «Tu ne tueras pas» et portés par tout ce contexte à l'interpréter, au-delà même de sa signification directe, dans un sens absolu, beaucoup en radicalisaient les exigences et concluaient à l'impossibilité radicale, pour le chrétien, d'aller jusqu'à l'extrémité envisagée. Il était clair pour eux que l'obéissance à la foi faisait obligation d'avoir à supporter les «injustices» les plus graves, et jusqu'à la mort elle-même, plutôt que d'ôter, en quelque circonstance que ce soit, la vie à un autre homme.

D'autres, pourtant, conscients des difficultés ou des drames humains dont de telles situations sont grosses, conscients aussi du «droit» fondamental de l'homme à défendre sa vie et les biens qui lui sont nécessaires quand ceux-ci sont menacés injustement, soucieux des conséquences humaines, individuelles et sociales, d'une non-reconnaissance de ce droit essentiel et, refusant d'étendre l'application du précepte biblique à des situations, à des problèmes et à des types de conduite qu'il ne visait pas directement, contestaient une interprétation aussi rigoriste et radicale du message évangélique, - quelques-uns poussant même parfois leur opposition jusqu'à en tirer des conclusions difficiles à allier avec l'esprit évangélique ou même avec un authentique sens moral humain.

Le plus remarquable peut-être d'une longue histoire pétrie d'expériences, de réflexions et de débats (dont on a sans doute trop perdu le souvenir) est **la manière dont la communauté chrétienne a traité ce problème**. Refusant de fuir la difficulté en imposant le silence aux uns pour ne laisser la parole qu'aux autres, préférant laisser les différentes opinions s'exprimer librement, fut-ce contradictoirement, pendant longtemps, prenant peu à peu conscience de se trouver là en présence de situations et de problèmes originaux, elle a ainsi été progressivement amenée à comprendre qu'il serait aussi vain que malhonnête de vouloir leur trouver une solution en se référant purement et simplement au précepte biblique qui, - ne visant directement qu'un seul type de conduite: celui du «meurtre» -, ne pouvait, à lui seul, éclairer suffisamment de tels problèmes. Progressivement, elle a reconnu là l'existence d'une de ces «*situations nombreuses et souvent dramatiques*» qui, comme le rappelle l'Encyclique elle-même, «se présentent dans la vie des individus comme dans celle des sociétés» (*Ev.V.* n° 55). Une de ces «situations dramatiques», - un de ces «conflits de valeurs» dirions-nous aujourd'hui -, dans lesquels il apparaît impossible de réaliser de manière effective et concrète tout ce que demanderait le respect dû aux valeurs fondamentales en présence, et dans lesquels il est donc nécessaire, si l'on veut discerner de manière plus juste les conduites pratiques concrètement envisageables, de rechercher «une compréhension plus complète et plus profonde des exigences en cause».

C'est la raison pour laquelle la communauté chrétienne, - prenant en compte la complexité et les contradictions inhérentes au

problème qu'elle devait ainsi affronter -, a refusé de suivre ceux qui, en concentrant leur attention sur certaines des valeurs en cause au détriment des autres, risquaient de verser dans les **«unilatéralismes», opposés mais également injustes**. Qu'il s'agisse d'un «rigorisme» privilégiant le respect de la vie de l'agresseur au point de ne plus tenir compte ni du droit des agressés ni du bien réel de la société, ou, à l'inverse, d'un «laxisme» insistant tellement sur le droit de chacun à se défendre qu'il en vient à oublier que l'agresseur reste, malgré tout, lui aussi un «homme», conservant en toute situation des droits fondamentaux imprescriptibles.

D'autre part, instruite par l'expérience de la diversité extrême des situations concrètes génératrices de ces problèmes, (percevant à quel point des différences concrètes apparemment minimes étaient pourtant susceptibles de modifier les évaluations nécessaires et, donc aussi les décisions à prendre, reconnaissant en même temps l'impossibilité d'en tenter, sans les trahir, une analyse générale et, donc abstraite), plutôt que de chercher à imposer une «norme unique» qui, dans de telles conditions, n'aurait pu être que stéréotypée, donc inadaptée et forcément injuste, elle a préféré, - par souci de «justesse» à l'égard des réalités en cause comme de «justice» à l'égard des personnes engagées dans ces situations dramatiques -, se contenter de marquer, sur les voies menant aux unilatéralismes opposés qu'elle veut éviter, **les frontières au-delà desquels on entre dans la zone des excès et des injustices manifestes.**

Aussi bien est-ce dans cet esprit que, s'opposant aux partisans d'une ligne «dure», elle a refusé que soit présentée comme obligatoire l'«option héroïque» du respect de la vie de l'agresseur au prix de la sienne propre, - rappelant, à ceux-là même qui décideraient de s'y engager librement, les conditions et les limites d'un tel choix, et affirmant la légitimité fondamentale de conduites défensives allant, dans certaines circonstances, jusqu'à l'extrême. (Enc. n° 55). Aussi bien est-ce également dans le même esprit que, s'opposant cette fois aux partisans d'une ligne «laxiste», elle refuse un type de conduite défensive qui négligerait de vérifier la vérité de la menace et l'impossibilité concrète de trouver un autre moyen de l'écarter, qui infligerait à l'agresseur des maux disproportionnés par rapport à la gravité de la menace, - ou se transformerait en une conduite de vengeance. (Enc. n° 55)

C'est enfin toujours dans le même esprit que, - consciente de la complexité multiple de ces situations dramatiques -, elle estime plus honnête, ces «bornes ayant été fixées», de laisser à chacun de ceux qui se trouvent dans de telles situations le soin d'analyser eux-mêmes la situation concrète et unique où ils se trouvent et de choisir en conscience les conduites concrètes qui, à l'intérieur des frontières ainsi dessinées, leur paraîtront, en fonction des données objectives concrètes et de leurs possibilités subjectives, les meilleures et les plus justes.

3. Nouveaux problèmes surgissant aujourd'hui dans les champs du début et de la fin de la vie

Le risque serait ici - en raison même de la place qui lui a été faite depuis déjà longtemps dans une tradition morale devenue «classique» - de considérer le problème précédent comme un cas unique, tout-à-fait particulier, parfaitement délimité et sans portée générale. Pourtant, l'Encyclique elle-même le rappelle, ce cas n'est qu'un exemple et, en fait, **bien d'autres situations existentielles peu-**

vent se présenter, - porteuses d'autres «conflits de valeurs», posant d'autres questions et appelant d'autres réponses.

Il faut même constater que la complexité grandissante de notre monde, la montée en puissance de nos moyens, la multiplication des relations entre les choses et les gens, l'enchevêtrement croissant des suites prévisibles et imprévisibles de l'action contribuent à les multiplier. Conséquences indirectes, dans bien des cas, d'un progrès qui a servi à guérir une multitude de maladies, à pallier des handicaps auparavant insurmontables, à prolonger de nombreuses vies, à diminuer dans une proportion extraordinaire les risques de la procréation aussi bien pour l'enfant que pour la mère, à donner à des couples la joie d'une parenté autrement impossible, bref à l'amélioration du sort de millions de gens - de telles situations sont nombreuses dans le domaine actuel de la médecine et tout particulièrement **dans ces domaines dont il est question ici et où se jouent le début et la fin de l'existence des personnes.**

Elles aussi, - l'expérience ne le montre que trop -, peuvent être **le lieu de vrais conflits de valeurs.** Aussi graves que ceux qui se posent dans le champ des conduites de défense ou ailleurs. Plus difficiles aussi du fait de leur nouveauté ou de la difficulté d'appréhender certaines questions essentielles relatives à la «vie» et à la «mort» et jouant pourtant un rôle particulier dans ces situations (on pense, entre autres, à la question du «statut» de l'embryon humain, ou à celles relatives aux différents états de «comas»). Souvent tragiques, lorsque des conduites inspirées par le souci de servir de véritables «valeurs» (le «bien» de la mère qui dans telle situation concrète précise estime ne pas pouvoir accueillir comme il le faudrait cette potentialité de vie et tout ce qu'elle représente pour elle, - la destinée future d'un embryon humain dont on vient de découvrir qu'il naîtrait affecté de handicaps ou d'infirmités particulièrement atroces, - le «bien» du nouveau-né profondément handicapé qui n'est déjà plus que souffrance destinée à s'achever dans une mort prochaine et inéluctable, - le respect de la volonté délibérée du malade en phase terminale qui estime en conscience pouvoir abréger les derniers moments d'une existence qui lui semblent n'avoir plus de sens pour lui, - etc...) -, semblent s'opposer dans certains cas à celles que paraît commander le respect de cette autre «valeur» fondamentale qu'est la vie humaine.

Différents des problèmes situés dans le champ des comportements défensifs dont on parlait plus haut, ces nouveaux problèmes ont cependant ceci de commun avec eux que, **pas plus qu'eux, ils ne sont éclairés directement par une Révélation** qui - parfaitement claire et précise sur le problème du «meurtre» -, ne comporte dans ces domaines-là, comme le reconnaît d'ailleurs l'Encyclique elle-même, aucun précepte direct et spécifique. De telle sorte que, face à ce genre de problèmes, l'éclairage qu'elle donne, si précieux et important qu'il soit, reste général et indirect, et, par là-même insuffisant, tant que ne sont pas prises en compte en même temps les données plus spécifiques caractérisant ces problèmes. Au point qu'à vouloir se référer à ce seul éclairage pour en déduire, sans passer par cette prise en compte nécessaire, des applications trop immédiates, trop simples et trop directes à ces problèmes, le risque est grand d'aboutir à des erreurs, à des injustices, et à des impasses. On a vu comment, dans le passé, ce risque s'était trouvé inclus dans certaines manières de répondre aux questions soulevées dans le cadre des conduites défensives et com-

ment la tradition chrétienne est parvenue à le dépasser.

On peut donc comprendre que beaucoup, se remémorant les expériences du passé, aient pensé que la nécessité s'imposait aujourd'hui d'une réflexion appropriée (d'ailleurs recommandée par l'Encyclique elle-même : cf n° 55), qui - tout en s'inspirant de la lumière fondamentale de la Révélation sur le respect dû à l'homme et à sa vie -, permette à la communauté chrétienne de faire face à ces «nouveaux» problèmes dans leur spécificité et leur originalité irréductibles et d'**y apporter des solutions analogues à celles qu'elle avait trouvées pour faire face aux problèmes non moins difficiles posés par des conduites défensives** dont, seuls, le temps et l'habitude nous ont fait oublier la difficulté.

François ROLLIN

Bénédictin, éthicien

N.B. La suite comportera :

1
la fin de cette IIe partie,
consacrée au «Traitement moral» des problèmes

IV. La position romaine : refus de cette hypothèse au bénéfice de positions absolues.
V. Interrogations soulevées par ce refus et ces positions.
VI. Le souhait porté par beaucoup.

2
La IIIe partie :
«Législations civiles et morale catholique»

I. Des sociétés incontournablement pluralistes.
II. Le rôle des gouvernements dans ces sociétés.
III. La place et le rôle de l'Église dans ces sociétés.

Comptes rendus

Jean-Pierre JOSSUA, **Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire**, Paris, Beauchesne, 1994, 230 FF.

Ce livre, d'une très grande richesse, porte un sous-titre qui ouvre une immense perspective : «Dieu aux XIX[e] et XX[e] siècles». Le premier mérite de l'auteur est d'avoir su choisir, parmi un grand nombre d'écrivains français qui auraient pu figurer à la table des matières, ceux qui, par leur œuvre, posent des jalons dans cette histoire religieuse : les fidèles des *Lumières* et du protestantisme, les déistes du romantisme, ceux qui s'affrontent à la religion par le blasphème (athées ou anticléricaux), ceux qui pensent ou sentent Dieu au moyen de la nature, de la terre et de ses mythes ou les écrivains très proches de nous qui interrogent. Pas un seul des chapitres qui n'éclaire notre histoire religieuse d'une lumière particulière, suscite d'autres interrogations et pousse à un approfondissement par une recherche personnelle.

L'introduction pose la question des rapports entre théologie et création littéraire. La réponse est donnée par l'auteur, théologien et homme de lettres : elle est originale.

J.-P. Jossua présente d'abord trois auteurs face à la Bible et au christianisme : J.-J. Rousseau, Madame de Staël et B. Constant. Il démontre : l'attachement de J.-J. Rousseau à une morale appuyée sur la révélation et le «culte du cœur», — celui de Madame de Staël pour le protestantisme plus proche, selon elle, du pur esprit de l'Évangile que le catholicisme, — celui de B. Constant pour la Bible elle-même, dont la lecture a bouleversé les idées.

La présentation de Lamartine à laquelle est consacrée un chapitre commence par une réflexion générale sur le déisme ; l'auteur analyse ensuite les œuvres les plus caractéristiques du poète. On voit le sentiment religieux fluctuer et se nuancer tout au long des épreuves, du doute, de l'agnosticisme, de la foi de l'écrivain.

L'emploi du mot «déisme» est délicat : chez Nerval, il évoque le visage féminin de Dieu. Toute son œuvre semble marquée par la dramatisation de la mort de sa mère. «L'idéalisation de la femme, ou féminin céleste, est aussi constante comme fait psychologique avoué que comme représentation réfléchie» (p. 68).

Le chapitre consacré à Vigny est particulièrement intéressant. J.-P. Jossua montre l'écrivain nourri de lecture biblique («je savais la Bible par cœur») et heurté par l'absence de Dieu, en venir à l'impatience puis à la révolte. Il ne le reconnaît jamais athée ni indifférent, mais oscillant entre agnosticisme et anti-théisme. La révolte de Vigny s'exprime avec vigueur : la création du monde est une œuvre difforme et manquée, ou alors «c'est la Toute-Puissance qui devient douteuse plutôt que la Bienveillance divine» (p. 91). La conclusion semble faire justice à Vigny, présenté quelquefois comme athée alors que sa «révolte... n'aurait aucun sens si l'image d'un Dieu juste ne se profilait constamment à l'arrière-plan de sa récrimination».

Pour J. Laforgue, étudié en un autre chapitre, l'auteur cherche à démêler le sens de sa révolte alors qu'il se présente toujours «masqué», par pudeur ou ironie envers lui-même. Son œuvre, à visée métaphy-

sique, est d'une grande difficulté d'interprétation. C'est l'absence de Dieu qui provoque Laforgue : «On ne sait rien ! Montre-toi, parais, Dieu témoin éternel ! Parle, pourquoi la vie ? Tout se tait...»

J.-P. Jossua s'attache ensuite à l'individualisme au XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècles. Apparemment en rupture avec l'ensemble du livre, cette partie est peut-être un chemin de traverse rejoignant le sujet dans les quelques pages consacrées à Stendhal, Barrès, Blum et Huysmans.

Le huitième chapitre étudie la correspondance de M. Proust. Dans l'énorme corpus d'une vingtaine de volumes, l'auteur extrait les lettres dont le parcours tient le lecteur en haleine. Elles révèlent un écrivain d'une grande profondeur. Quête du souvenir et de l'inconscient exprimée ainsi : «S'il déprécie l'intelligence, c'est qu'il ne la croit *'pas première en nous (...) je pose avant elle l'inconscient qu'elle est destinée à clarifier — mais qui fait la réalité, l'originalité d'une œuvre'*». En conclusion, J.-P. Jossua montre que l'expérience spirituelle de Proust n'est pas nécessairement religieuse ; sa réflexion se prolonge dans une note annexe portant sur la structure du souvenir. L'intérêt de la lecture est vivement soutenu par de longues citations de Proust.

«Pour régler mes comptes avec Claudel», ainsi intitulé, ce chapitre ne manque pas d'attirer l'attention. Il semble que ces comptes soient bien réglés ! Avec sa propre sensibilité et sa réflexion, l'auteur les établit sur la base des jugements de J. Rivière, A. Fournier, G. Marcel et M. Blanchot ; il s'appuie également sur une analyse directe du théâtre et des poèmes de Claudel. Jugement juste parce que lucide, sévère mais impartial ; ici : «une poésie nulle» et là : «dans la très belle *Cantate à trois voix 'le parfum, image de la voix, de la parole, expression d'une matière qui meurt, éternité d'une seconde'*». Exprimant son admiration pour le Claudel première manière, J.-P. Jossua regrette qu'il ait accosté ensuite sur les rives du dogmatisme, du conventionnel. «Ce génie qui comptait parmi les plus grands s'est enfermé dans des attitudes sclérosées».

Quant à Montherlant, la recherche et le désir de Dieu ne sont pas le ressort véritable de son théâtre, peut-être en sont-ils le prétexte : «certaines convictions de l'auteur ont une source chrétienne avouée».

L'œuvre de R. Char est présentée à partir d'un livre que lui a consacré P. Veyne. De l'exégèse minutieuse de cette «œuvre d'une obscurité extrême sous des apparences familières», J.-P. Jossua dévoile un poète athée et agressif dont la vision débouche sur le vide. Encore, peut-on y déceler une foi en l'«autre monde où descend l'amour» ou l'espoir d'une religion sans dieux ; «mystique athée et même mystique de la finitude».

Puis J.-P. Jossua s'attaque au vocabulaire de la mystique chez Y. Bonnefoy et vise à «une mise en lumière de la dimension de la transcendance dans son œuvre». Étudiant un ouvrage que le poète a consacré à Giacometti, notre auteur cerne ce qui lui apparaît être une théologie négative proche d'une démarche biblique et médite longuement sur le signe, possible présence alors qu'on vit dans la conscience de l'impossible.

Le chapitre suivant, centré sur trois écrivains de Provence annonce «une lecture de plaisir». Le plaisir est bien là. L'auteur nous dévoile un Philippe Jaccottet dont les mots de lumière séduisent d'abord puis révèlent ou cachent le mystère et la profondeur des choses rencontrées. «*...Trouble, désir et crainte sont effacés, un instant ; mort est effacée, le temps d'avoir*

longé un pré». Avec H. Bosco est présenté un écrivain sensible aux figures issues de la terre, chargées d'une force sacrale, divine, toujours fascinantes et redoutables. J.-P. Jossua ne retient que les premiers romans, jugeant le reste «au-dessous du médiocre». Ce qui frappe chez Giono, c'est la communion avec la terre. Sa Provence est une terre panique. Ses premiers romans révèlent son paganisme : «*Le grelottement de Pan s'en est allé sous la peau des hommes et, à la cadence de leur sang, il tinte poésie ou folie*» (p. 244).

Après cette promenade chez les poètes provençaux, trois chapitres suscitent un vif intérêt en raison de leur actualité : ils révèlent le visage inquiet de notre fin de siècle et la richesse trop cachée de nos poètes. Il s'agit de René-Guy Cadou, Jean Sullivan et Jean Grosjean. Je n'en dis rien afin de laisser parler ces voix inspirées.

- R.-G. Cadou exprime l'assurance du cœur et l'incertitude de l'esprit :

«Seigneur il fait si beau (...)
Pour t'appeler les mots ne viennent pas très bien
Mais de mes yeux tu vois j'apprivoise les anges (...)

- Jean Sullivan : *«Dieu est absent pour nous faire chercher plus haut» ; «Dieu n'a pas de réponses mais pose des questions».*

- Jean Grosjean parle par la bouche de Samson : *«Je n'ai en moi nul repos. Ma vie n'est que le Dieu qui passe. Je souffre le passage de Dieu».*

Le dernier chapitre nous rejette en arrière dans le temps et présente les *Pensées* de J. Joubert ; un peu oublié aujourd'hui. C'est un très fin moraliste, plein de charme et d'humour. L'auteur le cite abondamment : *«Il faut qu'il y ait plusieurs voix ensemble dans une voix pour qu'elle soit belle. Et plusieurs significations dans un mot pour qu'il soit beau».*

La lecture de ce livre laisse éblouie par tant de richesses. Le mot modeste, l'image simple, maniés par un poète, illuminent certains recoins de la conscience et l'appellent au regard neuf. Le langage humain, pauvre et inefficace pour exprimer le transcendant, se révèle alors un outil précieux pour avancer dans un chemin longtemps obscur.

Louise REVELLIN

Jean ZUMSTEIN, **Sauvez la Bible. Plaidoyer pour une lecture renouvelée**, Éditions du Moulin, Poliez-le-Grand (CH), 1994 (2e édition), 79 p.

Dans ce livre court et facile d'accès, l'auteur met en garde contre certaines attitudes ou automatismes de lecture qui empêcheraient la Bible de devenir Parole de Dieu, et de jouer son rôle de régulation de la foi de la communauté. Les quatre approches critiquées (fondamentalisme, psychologisme, récupération par les documents ecclésiastiques et technicisme des exégètes) correspondent à des attitudes spirituelles dénoncées par la Bible elle-même. J. Zumstein y oppose quatre «courages» symétriques et, se gardant d'offrir quelque méthode infaillible, invite le lecteur à approcher la Bible en croyant, c'est-à-dire en homme libre dans la foi. Un livre précieux pour tout lecteur individuel, mais aussi pour les animateurs de groupes bibliques, formateurs, etc.

Pascale DELOCHE

Pascal THOMAS, **Découvrir le Christianisme. Faire l'expérience de la foi. Parcours pour les catéchumènes et les recommençants**, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, Paris, 1995, 271 p.

Pascal THOMAS, **Découvrir le Christianisme. Être disciple de Jésus. Parcours pour les catéchumènes et les recommençants,** Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, Paris, 1995, 296 p.

Ces deux tomes de présentation du christianisme seront très utiles à tous ceux qui (re)découvrent la foi chrétienne. Le contenu manifeste un souci constant de prise en compte du contexte actuel : situation de la foi chrétienne par rapport à d'autres religions ou croyances, articulation entre foi individuelle et institution, importance des témoins dans la découverte et l'approfondissement d'une foi personnelle...

La présentation, vivante et d'une grande clarté, avec en particulier des encadrés rappelant des points essentiels d'un chapitre, des définitions importantes, etc. permet aussi bien une lecture individuelle, que l'utilisation du livre comme véritable manuel pour des groupes de réflexion.

Pascale DELOCHE

Bernard HÄRING, **Plaidoyer pour les divorcés remariés**, Le Cerf / Médiaspaul, Paris / Montréal, 115 p.

L'auteur choisit d'aborder la question des divorcés remariés à partir de situations concrètes, réelles — du reste, parfois un peu caricaturales —, puis de s'interroger sur la manière dont est vécu le mariage chrétien dans les sociétés occidentales contemporaines. Il voit dans cette question un problème d'inculturation, mettant en jeu les articulations entre évangile et loi, grâce et loi, et incite à approfondir, voire redécouvrir, le sens du sacrement de mariage, en lui restituant sa place au sein de l'*oikonomia* (l'ensemble du projet de Dieu pour le monde). Plaçant alors la traduction rituelle de la sacramentalité au second plan, l'auteur invite à redécouvrir la foi en la vocation de tous à la sainteté et l'ouverture à l'Esprit Saint. Bernard Häring s'appuie alors sur *Gaudium et Spes* (§48), et, refusant d'identifier le sacrement à un contrat, rappelle que la sacramentalité ne prend sens que si elle manifeste véritablement une alliance de salut et de paix.

L'auteur suggère donc que l'Église dépasse un tutiorisme peu constructif et ménage plus de place à la créativité, pour parvenir à une authentique pratique de l'*oikonomia*. Pour ce faire, l'Église pourrait, sans modifier sa loi générale en matière de divorce, chercher des solutions au for interne, ou recourir à la pratique ancienne de l'*epikie*, qu'il définit comme «vertu du discernement pour trouver ce qui est juste en des circonstances non prévues par la loi, ou éviter une application dure et injuste d'une loi générale». Cette dernière a l'avantage de permettre de maintenir une loi générale, sans en faire une source d'oppression.

En se mettant davantage à l'écoute de chaque cas particulier, et en prenant conscience du danger de scandale de la raideur de sa position actuelle, l'Église devrait encourager le pardon, et chercher elle-même à se faire sainte et pénitente, sacrement de la miséricorde de Dieu. Elle gagnerait ainsi en force de rayonnement et s'éloignerait du risque de n'être qu'une communauté malfaisante de ceux qui se prennent pour des justes.

Pascale DELOCHE

